

التحسيم عن المسلمين ”مذهب الكرامية“

تأليف

سبحي محمد زحمار

معيدة بكلية البنان — جامعة الأزهر
ماجستير في الفلسفة الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفة

١٩٧١

إهداء

إلى . .

كل من ساهم في إثراء الفكر الفلسفي في كل مكان

إلى . .

من أخذوا بيدي وأبازوا لي طريق العلم

إلى . .

أستاذي الدكتور عبد الرحمن بدوي

وأستاذي الدكتور علي سامي النشار

سهير مختار

مارس سنة ١٩٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم وشكر

إن لعلم الكلام الاسلامي أثرا كبيرا في الفكر الاسلامي بصفة خاصة والفكر الانساني بصفة عامة . وقد حاول كثير من المستشرقين الاجانب التقليل من شأن الفلسفة الاسلامية بل نفيا أحيانا ، ومع ذلك اعتبروا علم الكلام الاسلامي المعمل الحقيقي للفلسفة عند المسلمين .

وقد تناولت في هذا البحث مذهباً من المذاهب الاسلامية التي ظهرت في القرون الاولى للهجرة واستمرت حتى أوائل القرن الثامن . هذا المذهب هو مذهب الكرامية ، وهو موضوع هذا البحث .

وقد حاولت في عرضي لهذا المذهب توضيح فكرة من أهم الأفكار التي بنى عليها ، وهي فكرة التجسيم التي اعتنقها كثير من المفكرين فيما بعد ، كما حاولت أن أضع أبعاد هذا المذهب موضحة جميع الجوانب والاسس التي يقوم عليها . وقد كان هذا البحث في الحقيقة رسالة للباحثين ، فبت باعدادها تحت اشراف الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ثم قدّر لهذا البحث أن يتم وينضج على يد الاستاذ الدكتور علي سامي النشار نظرا لسفر الدكتور عبد الرحمن بدوي خارج البلاد .

ولاني لأشكر هنا كل من مدّ يد العون في هذا البحث : الدكتور محمود قاسم والدكتور محمد رشاد سالم والدكتور محمد علي أبو ريان .

وأشيد بالتعليقات القيمة التي قدمها الدكتور محمد عبد الرحمن ييصار والدكتورة نازلي اسماعيل أثناء مناقشتها للبحث .

وأعجز عن شكر أستاذي الجليلين الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور
علي ساعي النشار لما تفضلا فقدا من مساعدات جمّة وتوجيه سديد .

سهر مختار

ماوس سنة ١٩٧١

مقدمة

يعد علم الكلام الاسلامي الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية . وقد ظهر هذا العلم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان يتناول بعض العقائد اليمانية بالتفسير ثم أصبح يتناول كل العقائد . اذ توزع الناس في فهم مدلول النصوص منازع شتى بين آخذ بظاهر النص لا يتعداه ، وآخر يعبر النص عن ظاهره بزعم أن له باطنا أدل عليه . ولم يلبث كل قائل بقوله أن أمعن فيه ، وكون له مذهبا خاصا به . وبهذا ظهرت مذاهب تجمّل عن الحصر ، وآراء منها ما كتب له الدوام ومنها ما اندثر .

وقد كان من أهم المباحث التي آثارها علماء الكلام وحركوا العقول للجدال فيها مبحث الصفات الالهية ، فقد ذهب المعتزلة الى القول بتزيه الله تعالى عن الصفات حتى لا يؤدي اثباتها الى القول بأكثر من قديم ، ولم يرض عن صيغتهم بمثل هذا القول واتهموهم بأنهم معطلة ، وقالوا بوجوب اثبات الصفات الالهية حسب ظاهر النص ، ردّا على المعتزلة .

غير أن بعض المفكرين جاوز مطلق الاثبات الى الحديث عن الكيف في الصفات ، فكان عنهم شبهة وكان منهم مجسمة .

أما المشبهة بهم الذين فاسوا صفات الله تعالى على ما أنف الناس من صفاتهم ، والمجسمة هم الذين ذهبوا في الحديث عن الكيف في الصفات الى المدى الذي يجعل الذات الالهية كغيرها من الذوات .

ومن بين المفكرين الذين قالوا بالتجسيم واشتهروا به أبو عبد الله محمد بن كرام . ذلك

العالم المتكلم الزاهد الذى شهدته بلاد خراسان خلال النصف الاخير من القرن الثانى الهجرى والنصف الاول من القرن الثالث ، والذى لم يصل الينا من مجموع فكره إلا ما نقله الينا ناقدوه وخصوموه .

وقد تعاضل امر ابن كرام حتى التف حوله الكثير من الاتباع ، بل قيل إن أتباعه فى بيت المقدس وحدها بلغ عددهم أكثر من عشرين ألفا . وقد تكونت بعد ذلك فرقة سميت باسمه « السكرامية » وأطلق عليها اسم « بحسمة خراسان » . وقد يرد تساؤل عن الفائدة العلمية التى يمكن تحصيلها من دراسة كهذه تدور حول فكر لم يعد بين الناس من يقول به — على الأقل جهارا — بل لم يبق فى الأيدى كتاب مما كتبه أصحابه والداعون له . بيد أن الجواب على ذلك كامن فى أن الفكر الانسانى فى مجموعه حصيلة كل من أسهم فيه ، سواء بدأ هذا الاسهام فى صورة دالة على صاحبها أو ذاب فى مجرى الفكر الانسانى المتدفق . فمن الأمانة العلمية أن يلتفت الحاضر العلمى لكل من كان له فى بناء الحقيقة العلمية ماض ، بل إن الحاجة أكثر مساسا إلى دراسة المذاهب التى عاشت ردها من الزمان ثم اندثرت فيما بعد مع ما اندثر ، ولحكمة بالغة جاء القرآن يقص على الناس قصص الأولين بعد أن طمست معالمهم وخلت منهم الديار ونسيهم التاريخ ضمن مانس . وإذا استقام القول بحدوى هذه الدراسة ووجوب الاشتغال بها ، فإن مباحث الفلسفة على وجه خاص تفرض على الباحث أن يحترم كل رأى ابتغى به صاحب الاسهام فى بيان الحقيقة حسب ما حصلها ، سواء كان فى هذا الاسهام مصيبا أو غلطنا .

يقول صلى الله عليه وسلم :

« إن من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد » ، أم

كما قال صلى الله عليه وسلم .

وعما اشتهر به شيوخ الكرامية الزهد والتصوف ، وقد أثرت إلى زهدهم
إشارة طفيفة أثناء عرضى لحياة ابن كرام وتفصيل الفرق التي تشعبت عن الكرامية.
وربما أنهم بالتقصير لعدم تخصيص فصل عن زهدهم وتصوفهم ، ولكن عدم توفر
الكتابات التي ألفوها والنصوص التي كتبوها ، وعدم عثوري على ما يستحق
التسجيل بين القراءات المديدة التي اضطلعت بها ، جعل من المسير تخصيص مثل
هذا الفصل .

ولأن أود أن أعثر لهم فيما بعد على ما يستحق التسجيل ، إذ قرأت في كتاب
« المعرفة عند الحكماء » الترمذى ، أن الترمذى تلقى الزهد على محمد بن كرام ، بل
أكثر من ذلك قيل إن الكرامية كانت أول من أنشأ الخوانق في نيسابور وبيت
المقدس . وهكذا

وقد آثرت أن أتناول الكرامية بالبحث لتستكمل الدراسات الحديثة في ميدان
الفلسفة الإسلامية إمامها بجانب من جوانب المتكلمين ، كان موضوع جدال
ونقاش في القرون الأولى للهجرة . ذلك أن الدراسات استفاضت حول الغالبية
العظمى من المتكلمين ومذاهبهم وندرت من التفت إلى بذل الجهد لدراسة فكرة
التجسيم في الفلسفة الإسلامية على الرغم من أهميتها .

يبد أنى أضع بين أيديكم ما هو مسلم به وجمع عليه من أن الدراسة التي أنا
بصددها الآن ، قللت فيها المراجع الأصلية وندرت . فليس لدينا من فكر
الكرامية وكتابة شيخهم ابن كرام ما نعتد عليه في فهم مذهبهم وتقييمه ، بل العمدة
في ذلك على ما كتبه ناقدوهم وخصومهم ، وهو الأمر الذي لقيت فيه صعوبة بالغة ،
وعانيت منه الكثير ، ذلك أن كل الكتابات التي وجدتها عنهم سواء المخطوطة
منها أو المطبوعة ، ما هي إلا إلهامات لهم واعتراضات عليهم ، مما جعل من الصعب
معرفة حقيقة أقوالهم وآرائهم .

ومع ذلك فقد استطعت أن أستخلص من كتب الفخر الرازى الذى كان معاصرا
لمجد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة ، والذى كان أحد زعماء الكرامية
في وقته ، استطعت أن أستخلص كثيرا من المعلومات التى تفيد في بحثي لهم .

ويمثل هذا البحث في واقع الامر محاولة تقويم مشكلة فلسفية عرضت للفلسفة
الاسلامية وكانت دخيلة عليها ، هذه المشكلة هي مشكلة التجسيم . ولما كان الاهتمام
يتركز على إيضاح هذه المشكلة عند الكرامية ومحاولة وضع صورة تقريرية للذهب
الكرامى ، فقد كان من العبث الحرص على استيعاب كل الاتجاهات التجسيمية التى
ظهرت آنذاك أو التى كان لها نصيب في نشر فكرة « التجسيم » .

وقد اتبعت في هذا البحث أكثر من منهج ، إذ استخدمت المنهج التاريخي
في الفصول الثلاثة الأولى منه ، ثم المنهج التحليلي والنقدى في باقى الفصول ، متوخية
الحذر في أخذ ما يمكن أخذه من الالتزامات التى تعرض لها الكرامية ، ورفض
ما يستحق الرفض .

وقد حاولت هنا أن أضع صورة متكاملة حسبما توفر لى من مراجع ومعلومات
لهذا البحث وجعلت عنوانه « التجسيم عند المسلمين ، مذهب الكرامية » ، وجعلته دراسة
شاملة ليتضح منها القوام العام لأرائهم الكلامية والسياسية والفقهية ، وتركزت
الباب مفتوحا لكل من يأتى بجديد فيه ليثبت ما أورده أو يثبته .

وأختم قولى هذا بقوله تعالى :

« وَفَل رَّبِّى زِدْنى علما ،

صهبر محمد مختار

مارس ١٩٧١

الفصل الأول

ظروف نشأة الكرامة

إن أصيب ما يراه الباحث عند الكلام عن فرقة من الفرق هو ندرة المراجع بالنسبة للفرقة التي يبحث فيها ، خاصة إذا كانت مؤلفات هذه الفرقة قد نفذت أو أحرقت كما حدث بالنسبة لفرقة « الكرامية » ونحن الآن بصدد البحث عن هذه الفرقة وعن الظروف التي أحاطت بهذه النشأة . وإن هذا أيضا من الصعب تحديده والبت فيه ، لأن أية فرقة تقوم على أفكار معينة تميزها عن سائر الفرق ؛ هذه الأفكار لا يمكن البحث عن أصلها الأول أو من أين جاءت وما منبعها الرئيسي الذي نبعت منه ، كما لا يمكن معرفة العناصر التي تكوّن منها هذه الأفكار التي بنت عليها فرقة من الفرق مذهبها .

قد يكون الباعث على نشأة « الكرامية » هو ما ذهب إليه جهم بن صفوان من القول بنى الصفات الإلهية ، فقام ابن كرام من بعد الرد عليه ، وغال في إثبات للصفات حتى أدى به ذلك إلى التجسيم كما أدى بمقاتل بن سليمان من قبله .

وقد يكون الباعث على نشأتها محاولة لإفساد المسلمين — كما فعل عبد الله بن سبأ — وهذا ما يبدو من كلام أعداء الفرقة الذين كتبوا عنها في كتبهم . وكلام أعداء الكرامية يجعل الفرقة تبدو وكأنها تدعو إلى مذهب فاسد كل الفساد ، وربما لم يكن الأمر كذلك ، فلقد اعتاد أصحاب الفرق تشويه مذاهب خصومهم وإيراد أدلتهم في صورة عكسية ، أو إيراد الالتزامات عليهم وكأنها آراؤهم .

ولكن يمكن معرفة حقيقة هذا المذهب ، أو الاقتراب من معرفة حقيقته ، كان حلي أن أبين العصر الذي نشأت فيه الكرامية بما فيه من مؤثرات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية ، حسب ما وصل إلى يدي من معلومات . إن أول من أنشأ المذهب هو أبو عبد الله بن كرام الذي سميت الفرقة باسمه . وقد عاش هذا المفكر في أواخر القرن الثاني الهجري حتى منتصف القرن الثالث الهجري ، وكانت وفاته عام ٢٥٥ هـ .

ويعتبر أى مفكر من المفكرين نتاجا طبيعيا لازما للعصر الذى عاش فيه والمكان الذى تربى به ونما عليه ، هذا العصر وذلك المكان يطاق دأبها اسم البيئة المسكانية والزمانية .

وعلى الرغم من قلة المراجع التى تعرضت لسيرة ابن كرام والذى لم تذكر شيئا عن البيئة التى وجد فيها ، فإننا سنحاول بقدر الامكان التعرف على هذه البيئة .
إن الفترة التى عاش فيها ابن كرام كانت مائة بالاحداث الجسام التى أشاعت الفلق والفتن فى البلاد ، وقبل التعرض لهذه الاحداث نشير الى أن المسلمين فتحوا بلاد الفرس عام ٦١ هـ ، مما كان له أكبر الاثر على العرب والفرس جميعا . فقد وقع كثير من الفرس فى أيدي العرب أمرى ، كما اتخذ العرب بعضهم عبيدا لهم . ودخل كثير من الفرس فى الاسلام وتعلموا اللغة العربية وأجادها كثير منهم لشدة اندماجهم مع العرب . ولكن هذا الاندماج لم يصبح اندماجا كلياً ، بمعنى أن يصير الفرس كالعرب أو العكس ، فى تفكيرهم وعقليتهم ونزعاتهم ، إذ على الرغم من اعتناق كثير من الفرس الدين الاسلامى ، إلا أنهم صبغوا هذا الدين بصبغتهم الخاصة ، وفهموا الاسلام بالقدر الذى تسمح به عقولهم المماوئة بالديانات القديمة ، كما لم يستطيعوا التخلص مما عانى بأذهانهم من حكمة فارسية وأشعار الى غير ذلك .

وكان طبيعيا والحال كذلك أن تدخل فى بلاد الفرس نزعات دينية جديدة وتعاليم لم تكن موجودة من قبل . وأن تتأثر الديانات الفارسية بالدين الإسلامى وتعاليمه وأن تؤثر فيه أيضا . ولم تعامل ايران بقسوة شديدة ، ولكن بحسب الاملام أوجد تغيرات جهرية فى النظام السيامى والاقتصادى والاجتماعى .

وقد ظلت بلاد الفرس واقعة تحت حكم العرب . منذ أن فتحوها الى أن وقعت فى يد على بن بويه عام ٣٢٤ هـ ، أى أن المدة التى عاشها ابن كرام كانت بلاده

فيها تحت حكم العباسيين ، جاءت الدولة العباسية عام ١٣٢ هـ - والامة سائرة إلى الحضارة ، وقد ظهر مع ظهور دولة العباسيين النفوذ الفارسي الذي ساد البلاد خاصة في عصر المأمون الذي تولى الخلافة عام ١٩٨ هـ - / ٨١٣ م . وكان لانتصاره على أخيه الأمين حد من نفوذ العرب وانتصار لنفوذ القرس ، لأن المأمون كان يحارب بجنود الفرس الذين أيدوه وعضدوه لكي يستعيدوا ما كان لهم من مجد سابق قديم ، ونفوذ مستقل عن العرب خاصة وأن والده المأمون ... وتدعى هراجل — كانت فارسية الأصل . وقد استعان على وجه الخصوص بأهل خراسان لما كان فيهم من تطوري حضاري وثقافة رفيعة . هذه الثقافة كانت من أهم العناصر التي جعلتهم يفكرون في إعادة مجدهم التليد .

واقليم خراسان من أهم الاقاليم الفارسية . وفيه من المدن غير قليل ، وما يعيننا منها هو مدينة سجستان التي ولد بها صاحب المذهب ، وسجستان هذه من أطراف خراسان واسم مدينتها زرنج . وتقع جنوبي هراة ، أرضها كلها رمال مبيخة ، والرياح فيها لا تسكن أبداً ، وربما كان لهذا أثره الواضح في أن معظم السكراية عرفوا بالزهد والنصوف ، إذ ساعد على ذلك طبيعة الأرض نفسها .

يقول ياقوت الحموي : « إن أصل كلمة سجستان هو سكان وسكستان ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنها بلدة للجند ، وكانت مدينة سجستان قبل زرنج يقال لها رام شهرستان وسجستان نخل كثير وتمر ، وفي رجالهم عظم خلق وجلادة . ولها من المدن : زالق وكر كويه وهيسوم وزرنج وبست والرخج وبلاد الداور ، وهي عمليكة ورستم الشديد ، (١) .

الناحية الاقتصادية :

إن موقع إيران الجغرافي قد جعلها ممراً للمواصلات البرية بين منطقة الشرق الأقصى في آسيا ومناطق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا ، وقد حمت كهوفها الصيادين — قبل فجر التاريخ — الذين كانوا قد انساحوا جنوباً نحو الهول الواطئة ليستقروا في القرى ، وليزرعوا الحبوب ، وليربوا الحيوانات الأليفة ، كما أنها تعترض خطوط هجرات قبائل وسط آسيا مما أدى إلى استقرار كثير من هذه القبائل فيها .

وظلت الطرق التجارية الرئيسية بين الشرق الأقصى والمغرب تمر بشمال إيران مئات السنين ، حينما أصبح للطرق البحرية — فيما بعد — نفس الأهمية التي للطرق البرية ، ووجدت إلى جانبها الطرق البرية لتصل بين الثغور الواقعة على الخليج الفارسي والمراكز التجارية الرئيسية ، سواء الواقعة منها داخل حدود الدولة أو الواقعة وراء حدودها (١) . هذا الموقع جعل التجارة في إيران وبالتالي في جميع مدنها رائجة مما يعود على الناحية الاقتصادية بالانتعاش .

الناحية السياسية :

بعد أن انتشر الفتح العربي في فارس ، وخضعت جميع الأراضي المفتوحة لنفوذ الأمويين وقسمت البلاد إلى أقاليم ، عيّن على كل منها حاكم عسكري (والي) ورئيس لجباية الضرائب في أهم مدينة من كل إقليم . ولم يعامل الفرس بقسوة شديدة ولكن بحىء الاسلام أوجد تغيرات جوهرية في جميع النظم الموجودة ومنها النظام السياسي ، فبدلت الأفكار العتيقة عن الحكم المقدس والحكم المطلق

(١) دونالد ولبر . إيران ماضيها وحاضرها ص ٩ وما بعدها ط ١٣٧٧ هـ ، ترجمة

الاستبدادى بروح ديمقراطية دولية مستمدة من الدين الجديد .

وكان لفارس قبل الفتح الاسلامى من البطش والقوة ماكان يخشاه العرب ، ولم تكن الاحزاب السياسية تنقسمها ، فليس عند الفرس نزعة قبلية ، ولم يكونوا ممن يعنون بالانساب. ويمكن القول أنهم كانوا يتعصبون أحيانا للبلدان ، فقد كان أهل خراسان — مثلا — من أشد الناس عصبية بعضهم لبعض ، هذه العصبية عبارة عن عصبية للأمة بأسرها .

يقول ابن قتيبة : ولكن عليكم بخراسان فان هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر ، وصدورا سليمة ، وقلوبا فارغة ، لم تنقسمها الاهواء ، ولم تتوزعها النحل ، ولم تشغلها ديانة ، ولم يتقدم فيها فساد ، وايسر لهم اليوم همم العرب ، ولا فيهم كتحازب الانبعا بالسادات ، وكتحالف القبائل ، وعصبية العشائر ، ولم يزالوا يذالون ويمتهنون ، ويظلمون ويكظمون ، ويؤملون الدول . وهم جند لهم أجسام وأبدان ، ومناكب وكواهل وهامات ، ولحى وشوارب ، وأصوات هائلة ، ولغات فحمة من أفواه منسكرة ، (١) .

وقد استعاد الفرس بعض ما كان لهم من نفوذ بعد سقوط الدولة الاموية على يد العباسيين . وظهر ذلك واضحا فى العصر العباسى الاول ، ولكن ليس معنى هذا انعدام النفوذ العربى ، فقد أنبعت للفرس فرصة تقلد المناصب الكبرى كالوزارة . ولما كان الخليفة عربيا هاشميا ، فقد اتخذ من العرب قوادا كما اتخذ من الفرس أيضا ، وكان له ولاية من الفرس كما كان له من العرب ، وأخذ نفوذ الفرس يزداد يوما بعد يوم .

كان المنصور أول خليفة يفضل الموالي على العرب وجاء الرشيد عام ١٩٧٠ هـ فراد نفوذ الفرس بفضل البرامكة ، لأنهم كانوا أسرة قوية ومتميزة . ولا شك أن في قوتهم كان يمكن خطر كبير على الخليفة ، مما جعل الرشيد يتصرف بحكمة . ولكن لما علم الرشيد بأن أخته العباسية التي زوجها الجعفر بن يحيى بن خالد البرمكي زواجا اسميا ، قد أنجبت منه ، حكم على جعفر بالاعدام ، ووضع يحيى وفضلا شقيقه في السجن حيث مات كلاهما ، وكان لهذه المأساة أثر شديد في تقلص نفوذ الفرس .

وبعد الرشيد خلف الأمين الحكم عام ١٩٢ هـ ، وكان مفضلا على أخيه المأمون الذي كانت أمه أمة فارسية ، ولم يول المأمون إلا على شرق همذان ، في حين بقيت جميع البلاد الإسلامية آنذاك تحت يد الأمين .

أوجد هذا العداء بين الأخوين ، وزاده الفضل بن سهل عندما شجع المأمون على خلع أخيه مؤكدا له أن أهل خراسان سيقفون بجانبه ويؤيدونه لأنه ابن أخته لهم . وبالفعل انحاز الفرس إلى جانب المأمون ليستعيدوا بعض ما كان لهم من نفوذ ، وأرسل المأمون القائد ظاهر بن الحسين لقتل الأمين ، ونجح في ذلك ، وببيع المأمون ١٩٦ هـ ، وكان هذا انتصارا للفرس على العرب ^(١) .

وبعد هذه المشاحنات السياسية والاضطرابات التي دارت بين الأمين والمأمون ، استقر الحكم أخيرا للمأمون الذي تولى الخلافة عام ١٩٨ هـ ، وزاد نفوذ الفرس أكثر فأكثر إلى أن جاء المعتصم فأحل الترك محل الفرس ، وبشكل الترك بالفرس والعرب جميعا .

(١) راجع الطبري * تاريخ الملوك ٨ : ٤٢٨ وما بعدها . ط دار المعارف

نظام الحكم :

استطاع معاوية ، وهو أول خليفة أموى ، أن ينشئ أسرة حاكمة كان الابن فيها يرث الملك عن أبيه ، وإن كان قد حدث فى بعض الأحيان أن انتقلت الخلافة إلى أخ أو ابن عم ، وكان هذا النظام مأخوذاً عن النظام الفارسمى .

واعتبر العباسيون — نظراً لجريان الدم الفارسمى فى عروق بعضهم — امبراطوريتهم استمراراً لامبراطورية الساسانيين كما اعتبروا مكانهم منها مطابقاً لمكان الساسانيين ، إلا أن الدين الرسمى للدولة كان الاسلام ، فى حين كانت الزردشتية هى دين الدولة فى عصر الساسانيين . وقد تم الجمع بين العقيدة والملك ، ووضعنا على نفس القاعدة التى كانا عليها فى إيران أيام الساسانيين . وقد ارتبط الدين بالدنيا فى حكمهم ، ويظهر هذا من تصورهم للقاضى ، فهو رجل عالم بالقرآن والحديث أولاً ، ولكن وظيفته هى الحكم بين الناس فى دور القضاء ، وهذا شبيه بوظيفة المؤبد — أى قاضى القضاة — الذى كان يمارس القضاء فى ظل الدين الزردشتى .

وقد قلد العباسيون الايرانيين فى اتخاذهم الحاكم رمزا للسلطة المطلقة ، وقد اعترف لهم الناس بهذا الحق . وكان الحاكم يتخذ أربعة رجال عدول لتصرف الشئون المدنية للخلافة ، وهم : القاضى والمحتسب وجابى الضريبة وساعى البريد . وكان الساعد الايمن للحاكم هو الوزير ، وهو ينفذ أوامر الملك ، وله كفايات متعددة يوجه بها الادارات المدنية والعسكرية ، ويسمى كبير المنفذين أو كبير الكتاب عند الساسانيين ، وقد أحل العباسيون الوزير محل الكتاب .

وقد استخدم الخليفة العباسى الولاية لمساعدته فى حكم بلاده ، وكانت بلاد

خراسان تحت ولاية طاهر بن الحسين ، ومنذ ولايته عام ٢٠٥ هـ وهو يعتبر مؤسس الطاهرية في عهد الخليفة المأمون ، إذ ولاه مدينة السلام إلى أقصى عمل المشرق ، وكان قبل ذلك قد ولاه الجزيرة والشرط وجاني بغداد ومعاون السواد . واتخذ نيسابور عاصمة له . (١) .

وظلت الدولة الطاهرية تمتدك برمام الحكم في إقليم خراسان — بما فيه من مدن وبلدان — ومدينة سجستان ، إلى أن أغار عليها يعقوب بن الليث الصفار ، واحتلت جيوشه نيسابور عام ٢٥٩ هـ قاعدة الدولة الطاهرية .

وكان إقليم خراسان أكثر أجزاء إيران حيوية ونشاطا منذ أن عين طاهر ابن الحسين الملقب بذي اليمينين — والذي كان قائداً لجيوش المأمون — حاكماً عليه بناء على طلبه ، وقد خلفه في هذا المنصب ابنه وحفيده ، وابن حفيده ، وكان كل واحد منهم يدفع للخلفاء — في بغداد — خراجاً سنوياً قليلاً ، وكانوا يعرفون باسم الطاهريين ، وقد امتازوا بحب الكتابة والشعر .

الناحية الاجتماعية :

عرف نظام الطبقات في عهد الدولة الساسانية ، فكانت الدولة تنقسم إلى :

- (١) رجال الدين : وهم الطبقة العليا .
- (٢) رجال الحرب : وهم دون رجال الدين في المرتبة .
- (٣) الحرايين والمهنة : وهم أدنى الطبقات في المجتمع .

وكان د الأوستا ، ينص على نظام الطبقات الذي وضعه زردشت وأفسده مزدك . أما بالنسبة للأسرة التي يتكون من مجموعها المجتمع ، فقد قال زردشت

(١) انظر تاريخ الطبري ٨ : ٥٧٧ وما بعدها .

بصحة الزواج من المحارم ، بل عد ذلك عملا صالحا يثاب عليه صاحبه لانه يحافظ على دم الأسرة ، كما أن التنازل عن زوجة ممتازة حرة كانت أو أمه رقيقة لرجل آخر ، يعتبر عملا محموداً عند زردشت لانه لإحسان على أخ في الدين معوز (١) .

ولكى يكثروا من المؤمنين بدين زردشت في الأسرة ، أجازوا فيه ألوانا متعددة من البنوة غير الشرعية التي لارباط فيها بين الولد ومن يدعى أبوه . وصلة الدم لم تكن ذات وزن في النسب ، فالزوجة إن كانت حرة وسيدة ممتازة ينسب اليها ما تنجبهم من أطفال بنين وبنات إلى الاب ، أما إن كانت الزوجة أمة رقيقة فأبناؤها الذكور فقط يباحقون بأبيهم ، أما الاناث فهن لأماء ، وكان الابناء ينسبون الى الزوج الأول في حالة تنازله عن زوجته لرجل آخر .

وباختصار إن المرأة قبل دخول الاسلام بلاد الفرس لم تكن لها حرمة تذكر كما لم تكن للنسب قيمة عندهم ، أما بعد دخوله فقد تغيرت النظم الفاسدة ونودى بالمساواة ، وأن لافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، فأمرهم شورى بينهم وليس في مجتمعهم طبقات . ثم إن الدين الجديد ينهى عن البخل ويحث الاغنياء على الإنفاق ، ويثبت دعائم الأسرة ويحفظ لها كيائها ، فيجعل الزواج على سبيل التأييد والاختيار ، وأباح الطلاق في حالات يتعذر فيها استقرار الزواج واستمراره ، كما حدد الزوجات وجعل صلة الدم أساسا للصلة بين الاب والابن ، وألغى زواج الابدال الذي كان منتشرا . وبهذا أقام مجتمعا جديدا سليما على أسس سليمة من النسب الصحيح .

وقد انتشرت عملية التوليد آنذاك ، وهى زواج رجل من أمة بامرأة من

(١) راجع . آدرى . تراث فارس ص ٧ وما بعدها • ترجمة د • يحيى الخشاب وآخرون • ط • الحلبي .

أمة أخرى ، فيخرج النسل جامعا بين صفات الآتين ، مكونا نسلا جديدا .
 وكثر في العصر العباسي الزواج من الإمام ، حتى أن الخلفاء أنفسهم كانت
 إما أمهاتهم إماء أو زوجاتهم أو الاثنين معا . وكان بعض الخلفاء من المولدين ،
 فالخليفة المأمون — مثلا — كانت أمه أمة فارسية ، وبسبب ذلك النسب عضده
 أهل خراسان . والمعتصم أمه كانت أمة تسمى « ماردة » ، والمتوكل أمه كانت
 أمة تسمى « شجاعة » ، إلى غير هؤلاء من الحكام وليس هذا الا على سبيل
 المثال لا الحصر (١) .

ولم يكن التوليد فقط في الأجناس بل كان أيضا في العقول ، فما لاشك فيه
 أن الاسلام حين دخل بلاد الفرس كانت لهم حضارتهم الفارسية المستقلة وكانت
 لهم عقولهم المميزة ، فلما جاء الاسلام امتزجت العقلية الفارسية بالعقلية العربية
 الاسلامية وكان الناتج منها شيئا جديدا لا هو بالفارسي المحض ولا بالعربي الاصيل .
 والدليل على ذلك ظهور الفرق التي جمعت بين الحضارة الاسلامية والحضارة الفارسية
 كالكرامية ، وظهور المعتزلة من قبل وهي الفرقة التي جمعت بين العقل والنقل
 واعتمدت على الاول اعتمادا كلياً ، واتجهت إلى مصدرى التشريع الاسلامي وهما
 القرآن والحديث ، وأخذت تستنبط منها الأحكام المناسبة وتنتش بين أوجه الشبه
 في الحوادث حتى يمكنهم الحكم على كل حادث بما يناسبه ، فأصبح مصدر التشريع
 عندهم ثلاثة : الكتاب والسنة والقياس ، في حين كان التشريع أيام الرسول صلى
 الله عليه وسلم وبعد وفاته لا يعتمد إلا على القرآن والسنة .

وظهر أيضا أفراد يمكن أن ينطبق عليهم القول بأنهم من نتاج العقلية العربية

الاسلامية والحضارة الفارسية أمثال الغزالي والفخر الرازي وغيرهم .

وعلى الرغم من التأثير الذى أحدثته الدين الاسلامى فى الجوانب المتعددة عند الفرس، إلا أنه لم يستطع شيئا أمام العادات والتقاليد الفارسية ، فظل أهل فارس يحتفلون بيوم التيروز ، ويلبسون القلنسوة ، أما أهل سجستان فقد كانوا يعتمدون بثلاث عمام وأربع ، كل واحدة لون ما بين أحمر وأصفر وأخضر وأبيض (١) .

الناحية الدينية وظهور الفرق :

إن ظهور الفرق دليل ساطع على ما فطر عليه الانسان من ميل إلى التفكير فيما حوله من أمور ، ومحاولة معالجة هذه الأمور التى تمتص له وفقاً لرغباته الخاصة التى يكون لها أكبر الأثر على تفكيره ، فىأتى حله للمشاكل التى تصادفه وتفسيره لما حوله وقياسه للحقائق ، مصبوغا بمقاييسه الخاصة التى لا يمكنه التحرر منها . ولما كانت المقاييس التى يقيس بها مختلفة ، فقد اختلف حكمه على الأشياء وبالتالى تعددت القيم والأحكام . لأن هذه القيم وتلك الأحكام متعددة فى ذاتها ، ولكن لأن الذى يقيسها إنما يقيسها بمقاييسه الخاصة التى لا تبوت لها .

من هنا تعددت الآراء التى بتعددتها تعددت الفرق . وأى فرقة من الفرق لا تنشأ إلا متأثرة بما قبلها من آراء ومعتقدات وبما حولها من مؤثرات ومؤثرة فيهم أيضا ، سواء كانت هذه الفرقة دينية أو سياسية أو غير ذلك . وقد كانت معظم الفرق الكلامية المعروفة سياسية فى البداية ثم أصبحت دينية بحتة .

وقد ألف الإيرانيون حرية العقيدة منذ القدم . وفى عهد الأكينيين — نسبة إلى أكينيس — كان لكل فرد أن يعتقد ما شاء . فكان الملك يدين بما يراه

مناسباً له من الأديان ، وله أن يغيره اذا اعتقد أن غيره أولى بالاتباع . وكان للشعب الإيراني مذهباً دينية القائمة على الأساطير — قبل مجيء الاسلام اليه — والتي تختلف حسب البيئات وهي متغيرة في فارس . كما كان المجوس أتباع زردشت — الذي ظهر في زمان كشتاسب بن هراسب — منسكين على دينهم يحفظون كتابه ويحافظون عليه ، ويحتدون في تفسير شريعة زردشت . وشاع دين زردشت ، واعتقه أحد الملوك ، ودخل كثير من الإيرانيين فيه .

الزردشتية :

أمر أردشير الأول بجمع النصوص المبعثرة من الأوستا الاشكانية وكتابة نص واحد منها . ثم جاء سابور الأول — ابنه — فأدخل عليها النصوص التي لا تتعلق بالدين والتي تبحث في الطب والنجوم وما وراء الطبيعة . والأوستا الساسانية جمع لنصوص بهلوية ترجع الى القرن التاسع الميلادي ولم تكن قاصرة على النصوص الخاصة بالعبادات فحسب ، بل كانت في الوقت نفسه نوعاً من دائرة معارف تحوى العلوم كلها . وقد اختفى أكبر جزء من الأوستا الساسانية أيام الاسلام ، ذلك أن الحالة المادية عند المجوس ساءت إلى الدرجة التي جعلت من الصعب عليهم الاستمرار في استنساخ الأوستا .

وقد تناولت الأوستا الطبيعية والمعاد (١) وجاء فيها أنه بعد ثلاثة آلاف سنة من خلق العالم يظهر زردشت فيهدى الناس إلى الدين الحق . ويبدو أن زردشت قد توصل إلى معرفة أصل أقدم من الروحانيين المعروفين ، وهو والد الروحانيين — أهورا مزدا وأهرمن . وقد وجدت أيام الأكيمييين آراء مختلفة عن

(١) راجع إيران في عهد الساسانيين لـ كريستنسن ص ١٣٦ . ترجمة د. الخشاب . ط ١٩٥٧

طبيعة هذا الإله الأول الذى كان موضع تأملات دينية وفلكية، فاعتبره البعض المسكان، واعتبره آخرون الزمان. والرأى القائل بأنه الزمان هو الذى ساد. وقد أطلق مائى اسم زروان على الإله الأعلى الذى سماه زردشت القضاء والقدر.

وقد خلقت الدنيا عن طريق زروان هذا — الذى هو الإله الأقدم — الذى ظل يقدم القرابين زهاء ألف سنة لئى يكون له ولد يسميه أهورا مزدا، ولكنه فى آخر الأمر أخذ يشك فى فائدة ما قدم من قربانين، وحينئذ ظهر ولدان فى بطنه أحدهما أهورامزدا — لأنه قدم القرابين، والثانى أهرمن، لأنه شك فيما يفعل.

وكان الأول نورانى، ذكى الرائحة، فى حين كان الثانى ظلمائى، عفن. وكان الأب وعد من يمثل أمامه قبل أخيه بملك الدنيا. وكان أهرمن هو البادى، فنذكر أباه بوعدة فأجابه بأنه سيهبه حكماً مدته تسعة آلاف سنة، على أن يحكم أهورا مزدا منفرداً بعد ذلك. هذه هى النظرية الزروانية فى خلق الدنيا، وقد سادت الزردشتية الرسمية فى العصر الساسانى^(١).

وقد ظل هذا الدين سائداً حتى عام ٣٣١ ق.م إلى أن أخذه الاسكندر بعد غزو إيران، وهزيمة دارا الثالث وقضائه على الأكينيين. ثم عاد إلى الانتعاش مرة أخرى فى عهد الأسرة الساسانية عام ٢٢٦ م. وظلت معظم بلاد الفرس تدين به إلى أن فتح المسلمون فارس عام ٦٥١ هـ، فاعتنق كثير منهم الإسلام^(٢).

(١) المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٤٥

(٢) الشهرستانى. الملل والنحل ١ : ٢٣٦ - ٢٤٤ ط الحلبى.

وعلى الرغم من أن هذه العقيدة قد تركت بعد سقوط الدولة الساسانية ، إلا أنها تركت أثرا كبيرا في بلاد الفرس حتى بعد فتح المسلمين لها . ولا شك أن ابن كرام كان يعرف هذه الديانة ، ومن المرجح أنه تأثر بها أيضا في القول بتناهي الاله من الجهة التي يلاقى منها العرش ، وهو نفس قول زردشت بتناهي النور من الجهة التي يلاقى منها الظلام . وكما قال زردشت بفوقية النور وعلوه ، كذلك قال ابن كرام بفوقية الاله هو وجل . ولا يمكننا الجزم بأنه تأثر به ، وذلك لعدم وجود أدلة يقينية ، كما لا يمكننا الجزم بعدم تأثره .

وقد عرف أهل فارس أيضا الديانة المانوية ومن الطبيعي أن يكون ابن كرام قد عرفها أيضا وتأثر بها ، كما عرف أيضا الديانة المزدكية .

المانوية :

نسبة إلى ماني بن فاتك الحكيم ، الذي أعدم سنة ٢٧٢م ، والذي ظهر في زمان سابور بن أردشير . وقد أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية ، وقام ينادى بتعديل دين زردشت محاولا أن يقرب بينه وبين المسيحية . وكان ماني متشعبا بروح النصرانية ، فأخذ يبشر بمذهبه الجديد في بلاط سابور الأول حتى اعتنق الملك مذهبه . وحارب الزردشية إلى أن قتل ، ولكن أتباعه فروا من الدولة وكان منهم من يظهر الزردشية ويبطن المانوية .

كانت أهم تعاليم ماني تقول بأن أصل العالم النور والظلمة ، وعن النور نشأ الخير وعن الظلمة نشأ الشر . ولكن يختلف ماني عن زردشت في أن الأخير يرى أن هذا العالم خير لتغلب الخير على الشر دائما ، في حين يرى ماني أن وجود الشر والخير شر لا بد من التخلص منه . وهذا يدل على ما في تعاليم ماني من نصرانية . وقد أخذ عنهم فكرة الخطيئة والتخلص ، والتخلص لا يتأتى إلا عن طريق الموت ،

لأن العقاب على الخطيئة كان بالمجىء إلى هذه الدنيا .

ويرى ماني أن النور والظلام اللذان يكونان مبدأ العالم ، كل منهما منفصل عن الآخر ، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله الحق وله خمس صفات : الحلم العلم والمقل والغيب والفتنة ، وله خمس صفات روحانية هي : الحب والايان والوفاء والمرودة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية (١) .

يقول المقدسي في كتابه « البدء والتاريخ » :

« قال ماني وابن أبي العوجاء أن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وأنهما قديمان ، حسيان ، حساسان ، وأن فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا مختزجين فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج ، فأقرا بمحدث في القديم من غير سبب أو جبه ولا إرادة منه » . (٢)

ومن آرائه أيضا أن النور من شأنه أن يكون عاليا على كل شيء إلى ما لا نهاية له ، وأن الظلمة في أسفل السفلى إلى ما لا نهاية ، وأن كل واحد منهما متناهي المساحة من الجهة التي يلاقى منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس .

وقد عرف مذهبه بمذهب الثنوية ، لأنه تابع فيه الثنائية القديمة .

(١) راجع نشأة الفكر الفلسفي . د . النشار ١ : ٢٠٨ وما بعدها ط . الرابعة .

راجع أيضا لميران في عهد الساسانيين ص ١٦٩ — ١٩٥ .

(٢) المقدسي ١ : ٩٠ ط . ليدن ١٩٠٦ — ومن الغريب أن يجمع المقدسي بين

ماني وابن أبي العوجاء مع الفارق بين عصرهما . راجع الملل ١ : ٢٤٤ ، القهرست

٣٢٧ — ٣٣٨ ط . ليزج .

أما المزدكية :

فهم أتباع مزدك المقتول سنة ٥٢٣ م ، وهو من أهل نيسابور . ظهر أيام قباد والد أنوشروان . دعا إلى مذهب ثنوى شبيه بما عند زردشت وماني . وقد هدم مزدك نظام الطبقات الذي أوجده زردشت ، ونادى بالشيوعية في الأموال والنساء . وقد قتل أنوشروان مزدك وأنصاره .

أهم ما كان يدعو إليه إلى جانب القول بالثنائية القديمة ، الفناعة والزهد . وروى عنه أن معبوده د قاعد على كرسية في العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى : قوة التمييز والفهم والحفظ والسرور ، (١)

هذه هي الأديان التي كانت موجودة قبل الفتح الإسلامي ، ولما جاء الإسلام أحدث تغييرا كبيرا مع بقاء كثير من تعاليم هذه الأديان ، وكان من أهم الخصائص المميزة له عامة في فارس النشيع والنصوف وغلبة مذهب الاعتزال في زمان المأمون

كان النشيع منتشرًا في بلاد الفرس ، ولكنه لم يصبح الدين الرسمي للدولة إلا في القرن السادس عشر الميلادي . والشيعية هم الذين شايعوا عليا — رضى الله عنه — على الخصوص وقالوا بامامته نصا ووصية ، إما جليا وإما خفيا . واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية منه .

ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبار والصغار . وأهم فرق الشيعة هم : الكيسانية ، والزيدية ،

(١) الملل والنحل ١ : ٢٤٩ ، إيران في عهد الساسانيين ٣٠٢ ، نشأة الفكر

والإمامية ، والفلاة ، والاسماعيلية . « وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه ، (١) .

وقد كان التصوف هو المظهر الاسمي للعقل الفارسي في ميدان الدين ، والشئ الذي يعبر عنه التصوف هو انفصال الله عن الكون وامتزاجه به .

وقد ساعد على انتشار التصوف في سجستان طبيعتها الجغرافية ، إذ أن أرضها مملوءة بالرمال ، كما أن الرياح لا تسكن فيها أبداً ، مما أضفى على رجالها عظم خلق وجلادة .

ولم تنتشر الأديان فقط في إقليم خراسان ، بل انتشرت أيضا الفرق الدينية والسياسية . إذ كان بها من فقهاء الحنفية القليل ومن الخوارج الكثير ، وكان الخوارج « يظهرون مذهبهم ولا يتعاشون منه ، ويفتنحرون به عند المعاملة ، وفيهم الصوم والملاة والعبادة الزائدة ، ولهم فقهاء وعلباء على حدة ، (٢) .

وقد ظهر أيام الدولة الطاهرية — التي عاشت تحت حكمها ابن كرام — الفرق الآتية :

١ — الكرامية ، وهي موضوع هذه الرسالة .

٢ — المقننية :

أتباع المقنن . قيل هو هاشم بن حكيم المروى ، وقيل أيضا أنه عطاء ، وهو من أهل مرو . كان ينتحل مذهب الرزامية — أتباع رزام — وكانوا

(١) الملل والنحل ١ : ١٤٧

(٢) يافوت الخوى . معجم البلدان ١٠ : ١٩٠

كيسانية في الاصل ، فهو كيسانى ، ومن أخلص الداعين لأبى مسلم الخراسانى .
كان على دراية ومعرفة بالهندسة والكيمياء والشعوذة والحيل . ادعى الربوبية على
طريق المناسخة ، أى أن النور الالهى حلّ فيه عن طريق المناسخة من آدم ثم
تتابع فى الانبياء حتى وصل إلى محمد بن الحنفية ثم إلى أبى مسلم ثم إليه .

قال : إني أنتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى التى أنا عليها ، ومن
رأى احترق بنورى .

وقد سمي المقتنع لأنه كان يضع قناعا من الذهب على وجهه أحيانا ليخفى به
قبح خلقته ، إذ كان مشوّه الخلق أعوراً ، كما كان يضع أحيانا أخرى قناعا من
الحرير . وقد قبل دعوته قوما وحاربوا دونه . وقد افتنن الناس به ، وانضم
إليه كثير من الأتراك الذين كانوا يقيمون حول بحر خزوين ، كما انضم إليه
أهل بخارى وسمرقند (١) .

ودامت دعوته أربعة عشر عاما . وكان أتباعه يلبسون الملابس البيضاء
وسموا بالمبيضة .

أباح الحرمات وأسقط أركان الاسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج .
وسار على تعاليم مزدك ، فعبده الناس وسجدوا له .

أرسل المهدي من يقائله هو وأتباعه ، واستمر القتال سنوات ، ولمسا أحس
المقتنع بالنهاية تقترب ، جمع نسائه وسقاهن السم ، أما هو فقد أحرق نفسه فى
تنور أذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه . فاعتبر أصحابه ذلك من

(١) - ابن ابراهيم حسن . تاريخ الاسلام السياسى ٢ : ١٠٦ ط ٥ السادسة

كراماته وزعموا أنه صعد إلى السماء (١) .

٣ — الخرمية :

يقال لأنهم سموا خرمية نسبة إلى « خرما » امرأة مزدك التي اضطلعت بنشر تعاليم عقائده هذا المذهب بعد مقتل زوجها . وقيل أيضا لأنه مشتق من « خرم » ومعناها لذيق ، وقيل مشتق من « خرم » وهي مدينة ببلاد ميديا .

وكانت هذه الفرقة سرية ، عملت في فارس قبل الاسلام وبعده ، واتخذت التشيع ملجأ لها . أما أول الخرمية — وهم المزدكيين الرسميين — فهو عمار بن بديل الداعي العباسي المقتول عام ١١٨ هـ . كان من أتباع خرما ، وأخفى مزدكيته أول الأمر ثم أخذ في نشرها أثناء دعوته لبني العباس . ولما استفحل أمره قتله أسد بن عبد الله القسري .

وانتقلت الدعوة المزدكية ومنها الخرمية إلى بقايا السكيسانية ، ثم ظهرت الدعوة في خراسان- بصورة واضحة عند أتباع أبي مسلم الخراساني ، لدرجة أن فرقة الزمامية ، نادى بالوهمية أبي مسلم في حياته وبحلول الاله فيه ، فقتلهم أبو مسلم .

ورأت الخرمية أنه آن الاوان لكي تعاود نشاطها من جديد- في عهد المعتصم - بعد أن قضى عليها المهدي العباسي أولا ثم الرشيد ثانيا ، فقام بابك الخرمي الذي كان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ هـ في عهد المأمون ، واستطاع بابك بماله من قوة قتل عدد كبير من المسلمين ، وادعاء الألوهية . وبقي يحارب المأمون ومن بعده المعتصم مدة عشرين عاما حتى تمكن الأفشين قائد المعتصم من القضاء على

جيشه عام ٢٢٠ هـ ، والتنكيل به في بغداد وإعدامه (١) .

ومن مبادئهم تحويل الملك من العرب إلى الفرس . وقد ألخوا البشر ، وهم يؤمنون بالرجعة ، ويؤمنون أن الرسل كلهم على اختلاف شرائعهم وأديانهم يحصلون على روح واحدة وأن الوحي لا ينقطع أبدا (٢) .

٤ — المقاتلية :

أتباع مقاتل بن سليمان الخراساني ، وسيأتي الحديث عنها في فصل المؤثرات في مقالات الكرامية .

الناحية الثقافية :

وتتضمن الناحيتين العلمية والأدبية .

الناحية العلمية :

عندما دخل الاسلام بلاد الفرس ، اضطر الكثيرون منهم إلى تعلم العربية إلى جانب اللغة الفارسية ، كما تعلم أيضا كثير من العرب اللغة الفارسية وأجادوها . وكان تعلم اللغة العربية من الأمور الضرورية لفهم معاني القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين . وكان لتعلم اللغة العربية أثر كبير في انتعاش حركة الترجمة التي شجعها الخليفة المأمون تشجيعا ملحوظا .

لقد تغيرت حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية عن عصر الرسول (ص) وأصحابه قليلا ، فقد أخذ المسلمون في دراسة القرآن والحديث ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية والقواعد العلمية التي تنفعهم في دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا

(١) نشأة الفكر ١: ٢٢٢ - ٢٢٨ ، ج ٢: ٣٦٣

(٢) تاريخ الاسلام السيامي ١٠٨: ٢

في دراسة اللغة . كما ظهر القياس والاجتهاد إلى جانب مصدرى التشريع السابقين . وقد كانت معظم الكتب التي ترجمت في عصر الدولة الاموية هي الكتب التي تحقق غرضا عمليا ، لأن الغرض من ترجمتها كان تحقيق فائدة عملية .

وكأن أول الكتب المترجمة من لغة إلى أخرى كتب « الصنعة » ، وهي المعروفة الآن بالكيمياء . فقد طلب خالد بن يزيد بن معاوية ، المسمى حكيم آل مروان ، من جماعة من الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا ينزلون بمصر آنذاك أن ينقلوا له كتب « الصنعة » من اللسان اليوناني والقبلى إلى العربى .

ثم جاء عمر بن عبد العزيز فأمر بترجمة كتاب في الطب . ويبدأ تاريخ العلوم الرياضية في فارس من الناحية العملية في بلاط المأمون ، إذ أن هذا الخليفة كان يطلب مستوى رفيعا في الرياضيات البحتة والتطبيقية معا . وكان يبحث على ترجمة النصوص الرياضية اليونانية والهندية إلى العربية ، خاصة أن الفرس تناولوا الرياضيات من ناحية تختلف عن الناحية التي تناولها منها علماء اليونان . ف هؤلاء كانوا يميلون إلى الفلسفة المجردة ، والرياضيات البحتة الخالصة ، وكانوا ييغنون المران العقلى عن طريق التأمل والتخيل ، في حين نجد خلفاء المسلمين على العكس من ذلك يتطلبون دائما نتائج عملية .

يقول أربرى :

« فقد طلب إلى الفرس في بلاط المأمون أن يطبقوا نتائج دراساتهم على الفلك والمساحة والهندسة المعمارية وفن الملاحة ، وكان أعظم الرياضيين الذين عاشوا في بلاط المأمون هو محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفى ٢٢٥هـ / ٨٥٠ م) . » (١)

أما بالنسبة لدراسة الفلك فيقول آبري :

« ولا يعرف شيء ، فيما أعلم ، عن الفلك والتنجيم في فارس قبل الاسلام . وما تبقى لنا من الكتب الزردشتية خال على نحو يشير الدهشة من الخرافات التي كان يحتملها علم الفلك . كذلك لا يلعب فيها القمر والنجوم دورا يقارن بدور الشمس .

ولكن تغيرت الحال بعد استقرار الخلافة العباسية في بغداد ، فقد انغمز المأمون في دراسة السماء بحماسة لا تقل عن الحماسة التي أظهرها للرياضيات والطب . ويرجع ذلك بالطبع إلى أن هذه العلوم الثلاثة كانت متصلة في أصولها وأوثق اتصال . وربما كان الفلك رأس العلوم ، وكانت دراسته تتطلب حذا وافرا من المعرفة بالرياضيات . وكان الجانب العملي مرة أخرى هو الذي يثير اهتمام الناس في تلك الأيام ، ومن أمثلة هذا التطبيق العملي عمليتنا المساحة اللتان أمر بهما المأمون ، (١)

ويتضح مما سبق أن العلوم قد ازدهرت في عصر المأمون ازدهارا ملحوظا نتيجة لحركة الترجمة التي بدأها هارون الرشيد وواصلها هو ، وهذا ما حدث أيضا بالنسبة للناحية الأدبية .

الناحية الأدبية :

درس التاريخ في عصر المأمون دراسة وافية ، وكانت دراسته في المرتبة الثانية من الأهمية بعد دراسة اللغة العربية . ولم يدرس تاريخ العرب فقط ولكن أيضا تاريخ الفرس واليونان لكي يزداد الترابط بين العرب وبين البلاد التي فتحوها .

وقد اقتصر النشاط الأدبي في فارس في القرون الثلاثة الأولى التي تلت الفتح الإسلامي أى منذ القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادى ، على تسجيل النصوص الزردشتية المقدسة أو على تنمية الأدب العربى وتوسيعه . وقد قام بهذا رجال كثيرون من إيران كانوا على استعداد لخدمة الدين الجديد دون إيمان به أو تحمس له (١) .

وقد كان الشعر الفارسمى على مستوى رفيع ، وكان يتفوق على النثر من جميع النواحي ، وهذا حال الشعر عامة . ولكن ليس معنى هذا أن النثر أهمل في بلاد الفرس ، بل كان وافرا ، وقد اتصف بالبساطة التي لا تخلو من جاذبية .

وقد ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند الفرس ، واتصلت بها اتصالا وثيقا . فبينما كان الوزير يكتب نظرياته عن السياسة ، توسع حينئذ أحد الملوك في الكتابة عن الأخلاق . فكتاب وقابوس نامه ، الذى ألفه كيكافوس ، أول كتاب من سلسلة طويلة من كتب الحكمة العالمية .

لقد نشطت الحركة العلمية والأدبية في القرنين الثانى والثالث الهجريين نظرا لاتساع حركة الترجمة نتيجة تشجيع المترجمين ، كما كان لتشجيع الخلفاء العلماء والأدباء أثر كبير في ظهور الفرق .

وقد تمثلت النهضة العلمية في العصر العباسى الأول في ثلاثة جوانب :

١ - حركة التصنيف .

٢ - تنظيم العلوم الإسلامية .

٣ - الترجمة من اللغات الأجنبية .

أولا : حركة التصنيف :

يمكن القول بأن حركة كتابة الكتب مرت بتقييد الفكرة أولا في صحيفة مستقلة ، ثم تدوين الأفكار المتشابهة في ديوان واحد ، وثالثا مرحلة التصنيف التي هي أدق من المرحلتين السابقتين . وهذه المرحلة الأخيرة وصل إليها المسلمون في العصر العباسي الأول .

ثانيا : تنظيم العلوم الإسلامية :

وهي التي تتعلق بالدين واللغة العربية ، ويدخل ضمنها علم الكلام الإسلامي ، وكلها تدوين للعصر العباسي الأول بما وصلت إليه من دقة وتنظيم . لقد عاش في العصر العباسي الأول أئمة الفقه : أبو حنيفة المتوفى ١٥٠ ، ومالك المتوفى ١٧٩ هـ والشافعي المتوفى ٢٠٤ هـ ، وابن حنبل المتوفى ٢٤١ هـ .

ثالثا : الترجمة :

نشطت الترجمة في هذا العصر ، واعتمدت اعتمادا أساسيا على الترجمة من السنسكريتية والسيانية واليونانية . وقد شجعت ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية .

وتعتبر مجموعات الكتب الفارسية والهندية أقدم ما وجهت إليه غاية المشرفين على بيت الحكمة . والسبب في ذلك أن يحيى بن خالد البرمكي كان في عهد الرشيد يشرف على شئون الدولة بوجه عام ، وعلى النهضة الثقافية بوجه خاص . ويحيى فارسي الأصل والثقافة ، فاهم بأن ينقل إلى اللغة العربية ألوانا من ثقافة الفرس .

ثم جاءت الثورة الضخمة في أخريات عهد الرشيد ، وخلال عهد المأمون

عن طريق التراث اليونانى (١) . وقد كان الخليفة المأمون من الذين يحبون العلم والعلماء . وكان يعقد المناظرات العلمية والمجادلات الفلاسفية فى مجلسه . ومن جراء تشجيعه لحركة النهضة العلمية والأدبية ، نشطت فرقة المعتزلة — أصحاب واصل ابن عطاء — وبلغت أوج عظمتها فى عهده ، إذ أصبح لهم من النفوذ والبطش ما يستحق أن يخشى . وقرَّبهم المأمون إليه ، وأعطاهم الوظائف الكبيرة ، حتى أنه جعل خاصته منهم .

ولما رأى المعتزلة ما لهم من مكانة فى نفس المأمون ، ونفوذ فى بلاطه ، عملوا على لشر مذهبهم عن طريقه ، وفرض مقالاتهم على من يدين له بالولاء والطاعة . وكان ما كان منهم بشأن القول بخلق القرآن ، وتحريض المأمون على استخدام القوة فى فرض هذه المقالة على أمته وتعذيب من لا يقول بها . وحدثت آنذاك محنة ابن حنبل المعروفة .

ولم يقرب المأمون إليه المعتزلة فقط ، بل قرب آل سامان الذين اشتهروا بالعدل والصلاح وتشجيع العلم . وآل سامان أصلهم فارسي ، حكموا خراسان وما وراء النهر من عام ٢٦١ هـ الى ٣٨٩ هـ .

لقد كانت خراسان بحق مهد العلوم ومستقرها ، وركنا من الأركان التى حملت لواء الاسلام ووطنا عزيزا لفقهاء والعلماء .

يقول المقدسى :

« خراسان فى غذاء الهواء ، وطيب الماء . . . ، وجودة السلاح والتجارة

والعلم والعفة والدراية ترس في وجه الترك، (١) .

وأهل خراسان كانوا أقرب إلى العرب في العلم والفقه والفنون منهم إلى الفرس . وكان بخراسان يهود إلا أنهم أقلية ، في حين كان الشيعة هم الفرقة الغالبة في وجودها في هذا الاقليم الفارسي . وكانت الخوارج بسجستان ونواحي هراة كثيرة ، والمعتزلة كانت ظاهرة ظهوراً واضحاً في نيسابور .

يقول المقدسي :

« ومذهابهم مستقيمة غير أن الخوارج بسجستان ونواحي هراة كروخ واستريان كثيرة وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة وللشيعة والكرامية بهاجلبة ، والغلبة في الاقليم لاصحاب أبي حنيفة إلا في كورة الشاش وطوس ونسا وأبيورد . فإنهم شفعوية ، ولهم جلبة بهراة وسجستان وصرخس ، (٢) .

وكرثت العصية في هذه البلاد بين الشيعة والكرامية ، وبين الشافعية والحنفية ، وقد أخرجت هذه البلاد ما لا يحصى من رجال الحديث والفقه الذين خدموا العلم خدمة جليلة . على سبيل المثال البخاري والحنجاجة وهو المعروف بمسلم — وهما صاحبي الصحيحين — وقد مات البخاري عام ٢٥٦ هـ ، ومات مسلم عام ٢٦١ هـ . وهذا يدل على أن ابن كرام صاحب الفرقة كان معاصراً لهما .

وقد ظهر التصوف في هذه البلاد كما ظهر في مصر والعراق ، وكان أول من تحدث في علم الأحوال شقيق الباخي ، ثم تتابع التصوف من بعده . وكان لهذا التصوف تأثيراً واضحاً على ابن كرام الذي اشتهر بالزهد والتصوف ، وأخذ عنه معظم شيوخ الكرامية هذا السلوك . وربما ساعدهم على اعتناق التصوف انتشاره

(١) أحسن التقاسيم . ص ٢٩٤ ط . ليدن ١٩٠٦ م

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٣

في هذه البلاد ، بالإضافة إلى طبيعة سجستان الجبلية التي نشأ فيها معظم الكرامية .
يذكر المقدسي أن الكرامية كان :

« لهم جلبة بهراة وغرج الشار ، ولهم خوانق بفرغانة ، والنحتل وجوزجان
وبمرو الروذ خانقاة وأخرى بسمرقند » (١) .

لقد كان العصر العباسي الأول أنسب العصور لملاءمة النهضة الثقافية ، إذ
بدأت الأمور تستقر فيه بعد هدوء حركة التوسع ، والثقافة تنتشر في الأمة ،
إذ هدأت واستقرت أمورها وانتظم ميزانها الاقتصادي .

وقد ظهر في ذلك العصر نخبة من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين والرياضيين
ورجال الدين وقادة الفكر ، وقد تمثلت النهضة العلمية في حركة التصنيف ، وتنظيم
العلوم الإسلامية والترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية وبالعكس .

لقد عاشت الكرامية في أحضان نهضة علمية وأدبية عظيمة ، وإن كانت
قد عاشت في ظروف سياسية مضطربة نتيجة الدساس والفتن التي كانت بين الأميين
والمأمون . إلا أن هذه النهضة ظلت في ازدياد ورفعة حتى بعد عصر ابن كرام
في بلاد خرسان وما وراء النهر .

وتبع من العلماء والأدباء في القرون الثلاثة التي جاءت بعد القرن الثالث
الهجري ، أناس كان لهم شأن عظيم في الدولة ، بالإضافة إلى الذين أخرجتهم هذه
النهضة في أوجها من علماء ومحدثين وفقهاء وغيرهم .

هذه هي الظروف التي أحاطت بنشأة ابن كرام « أبو عبدة » ، وسرى
فيها بعد تأثير هذه الظروف في مقالات الكرامية .

الفصل الثاني

دراسة مفصلة عن ابن كرام

ابن كرام

سيرته

ليس في أيدينا إلى الآن من مصادر الدراسة عن حياة ابن كرام إلا القليل من الأخبار التي لا يمكن الاعتماد عليها في رسم صورة كاملة لشخصيته . فهو فيلسوف ضاعت أخباره ، وعزّت مصادر ، وعن الزمان والأحداث الجسام على ما يمكن أن نصل إليه من تاريخه . وقد تفصّيت أخباره في كتب الفرق وعند مؤرخي ومؤلفي تراجم مشهورى ذلك العصر ، وقضيت الوقت الطويل في الفحص والتنقيب في الكتب المطبوعة ، فوجدت أن قليلا من كتب عنه ، وأن لا أحد من هذا القليل استطاع أن يترجم حياته ترجمة كافية مستفيضة أو حتى مقتضبة . بل إن الكتب التي ألفت في التراجم مثل : تاج العروس ، واللباب في تهذيب الأنساب ، ولسان الميزان ، وطبقات الشافعية الكبرى وغيرها ، والكتب التي ذكرت الكرامية مثل : كتب الشهرستاني ومنها : الملل والنحل ونهاية الأقدام في علم الكلام ، ومعظم كتب فخر الدين الرازى وبخاصة : أساس التقديس ، وغير ذلك من الكتب ، لم تختلف عن غيرها من حيث ضآلة علمها بحياة الرجل .

وقد ركزت الجهد لمعرفة أخباره فيما يحدثنا به التاريخ عن أحوال الدولة الإسلامية السياسية والاجتماعية والعقلية في المدة التي عاشها . وهى أمور وإن كانت عامة لاتصل بحياته بخاصة ، إلا أنها ألفت الكثير من الضوء على المؤثرات الأولى في حياته . ذلك أن النقطة الأساسية في سيرته ، انضحت تمام الوضوح من دراسة عصره الذي طغت أحداثه على كل ما عداها في حياة أبنائه . وعلى هذا الأساس استطعت أن أجيب على كثير من الأسئلة التي تتعلق بحياته

على وجه التقريب ، كما استطعت أن أستشف صورة لإجمالية حياة هذا الفيلسوف .

ويمكن تقسيم حياته إلى مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة النشأة والنمو من مولده حتى هجرته من بلده .

المرحلة الثانية : مرحلة النضج والانتاج منذ هجرته إلى وفاته .

حياته الأولى : أصله :

اعتمدت في تقرير أصله : هل هو عربي أو غير عربي على ما وصل من أخبار قليلة عنه في كتب التراجم ، وما ذكره المؤرخون وأصحاب التراجم من نسبته إلى سجستان ، وهي من أطراف خراسان ، وتقع جنوبي هراة واسم مدينتها زرنج ، وقد مر الحديث عنها في الفصل السابق .

ومما اختلفت الأقوال في تبعيتها السياسية ، فهي تقع في مملكة الفرس القديمة التي كانت تشمل ولاية فارس والعراق المعجمي (بلاد الجبل) وخراسان وسيستان وطبرستان ؛ ومملكة الفرس القديمة جزء من البلاد التي تسمى من أقدم الأزمان باسم (سلطنة إيران) . (١) تلك السلطنة الكبيرة التي كانت حدودها تمتد قديما من بحر الخزر (قزوین) وجبال قاف في الشمال إلى خليج المعجم وخليج عمان في الجنوب ، ومن نهر الفرات غربا إلى نهر جيحون وحدود الهند شرقا . ويطلق على أهل مملكة الفرس اسم (بلاد المعجم) ، ذلك أن العرب أطلقوا اسم د أعجمي ، في الأصل على الأجنبي غير العربي ، ولما كان الفرس أول أجناب

(١) شاهين مكاريوس . تاريخ إيران ص ١

وجدت بينهم وبين العرب علاقات ، أصبح اسم أعجمي وعجم مختصا بالأجانب من الفرس .

ابن كرام لاذن فارسي الموطن ، ولانعلم إن كان دمه فارسيا عضا أم عربيا عضا ، أم مزاجا من دم فارسي وعربي . وكل مانعرفه أن أسلافه دخلوا الاسلام وأنه من بني نزار . فهو إسلامي في نسبه ، عجمي في مرباه ، عربي عجمي في لغته ومشيعته . تثقف بالثقافتين العربية والفارسية . وقد تأزرت الثقافة الفارسية بما ورثت من حضارة قديمة وأساطير ومعتقدات غربية مع الثقافة العربية الاسلامية في إهداء ابن كرام لأن يصير شخصية يتحدث عنها الجميع ، وإن كان حديثهم مخالفا في الغالب لما يتوقع من المدح ، فكان ذما ونقضا .

أسرته :

يتيح الاهتمام بأسرة المترجم له الفرصة لأن يتبين الباحث آثار التربية والترات القديم في تكوين شخصية العالم ، مشتركة مع غيرها من المؤثرات ، ذلك لأن الشخص يعكس صورة البيئة التي ينشأ فيها تماما كالمراة . وقد حاولت أن أعرف عن أسرة ابن كرام ما ينير أمامنا السبيل في دراسة شخصيته ، غير أني لم أصل في محاولاتي إلى شيء ذي خطر . إن الذي كتب عنه أشتات من الأنباء المعادة المختصرة ، والاشارات الخفيفة المقنضة ، والعبارات التي لاتسندها حجة ولا دليل ، ولا يقيدتها تاريخ . فقلة التحقيق وعدم الاستقصاء عيب تشترك فيه كل الكتب والمؤلفات التي ترجمت لابن كرام بدون استثناء ، ذلك أني لم أجد في أي منها خبراً أو إشارة إلى أسرته ، اللهم إلا اسم أبيه وجدّه وترجيح أن أباه عمل في الكروم . أما والدته وإخوته وباقي أفراد أسرته ، فلم يتعرض المؤرخون

ولا مؤلفوا الطبقات والتراجم لهم، وطواهم التاريخ في غمار من طوي من المغفورين، فلم يشر إليهم بكلمة واحدة، ولم يدلنا على شيء من أمرهم فيما أعلم.

وفي العادة يكون هذا الإهمال من التاريخ للأمر التي ليست من عليا القوم أو ذوات المجد تليدا أو طريفا، فإذا انتبه إليها ليسجل أخبارها عندما يرتفع شأن أحد أفرادها، لم يستطع ذلك، لأن أخبارها تكون حينئذ قد انطوت بين طبقات النسيان. ولكن هذا لا ينطبق على ابن كرام، إذ لا نستطيع أن نقول بضعة أسرته أو بعلو مرتبتها لعدم وجود الدلائل على ذلك.

مولده ونسبه: ولد أبو عبد الله محمد بن كرام في سنة لم يعينها أي مؤرخ من المؤرخين، اللهم إلا المستشرق الفرنسي ما سينيون الذي ذكر أنه ولد بالتقريب عام ١٩٠ هـ (١).

وأما نسبه فهو: أبو عبد الله محمد بن كرام بن حراق بن حزاية بن البر السجزي. ولد في قرية من قرى زرنج من أعمال سجستان. ويقال إن أبا عبد الله كان من بني تراب (٢)، والمشهور أنه من بني نزار. وكانت الشهرة الغالبة لابن عبد الله محمد (ابن كرام) حتى لقد سميت الفرقه باسم (الكرامية). واشتهر أيضا بابن عبد الله.

أما لقب ابن كرام فقد انقسم العلماء فيه: أهو بفتح الراء وتشديدها، أم بكسر الكاف وفتح الراء مع عدم التشديد، أم بفتح الكاف وفتح الراء بدون تشديد أيضا، على فريقين.

(١) Massignon "Louis" Essai sur les origines... - p. 230.

(٢) أنظر تاج العروس ٤٣: ٩، لسان الميزان ٣٥٥: ٥، سخ-رسالة في الفرق الشاذة

الفريق الأول قال [... بالتشديد وهو المشهور ، ويقال كان أبوه يحفظ
السكرام وبه سمى] (١) .

وقال ابن حجر في « لسان الميزان » : [محمد بن كرام السجستاني ... وكرام
مثقل — قيده ابن مأكولا وابن السمعاني وغير واحد ، وهو الجاري على
الأسنة ...

قال أبو عمرو بن الصلاح : ولا معدل عن الأول (٢) ، وهو الذي أورده ابن
السمعاني في الأنساب .

قال : وكان والده يحفظ السكرام فقل له السكرام . قلت : هذا قاله ابن
السمعاني بلا اسناد وفيه نظر ، فان كلمة كرام علم على والد محمد السكرام سواء
عمل في الكرم أو لم يعمل ، والله أعلم [(٣) .

(١) تاج العروس ٩ : ٤٣

(٢) يقصد تشديد الراء

(٣) ٥ : ٣٥٤ ، ٣٥٥ وأنظر أيضا ميزان الاعتدال ٤ : ٢٢ ، وأنظر « خ » هـ
الجزان المجلد الثاني ١٢ : ٣٤٧ ، ٣٤٨ . يقول العيني : [وقال ابن كثير محمد بن كرام بفتح
الكاف وتشديد الراء على وزن جال بن عراق بن حنابلة بن البراء ، أبو عبد الله السجستاني
يقال لأنه من بني نزار . ومنهم من يقوله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء
جمع كريم . وفرق البيهقي بينها فجعل القى ينتسب الى السكرامية بفتح الكاف وتشديد
الراء وهو الذي سكن بيت المقدس الى أن مات بها ، وجعل الآخر شيخا من أهل نيسابور
والصحيح الذي يظهر من كلام أبي عبد الله الحافظ والحافظ أبو القاسم بن عساكر أنهما
واحد] .

وقد ورد هذا النص في البداية والنهاية ١١ : ٢٠ ، غير أن ابن كثير ذكر أنه من
بنى تراب ، وابن عساكر والعيني يقولان أنه من بني نزار . أنظر أيضا
Shorter Encyc. of Islam p. 223

وقال ابن الأثير [الكرامى بفتح أوله والراء المشددة ، هذه النسبة إلى أبى عبد الله محمد بن كرام . كان أبوه يحفظ الكرم فقليل له كرام . ، (١)

وقد ضبط الناص الكرامية على مر العصور بفتح الكاف وتشديد الراء ، غير أنه كان هناك فريق آخر لا يقول بالتشديد كما قال هؤلاء ، ولم يذكروا رأيهم بلا إسناد . بل أسندوا القول بالتخفيف فى راء د ابن كرام ، إلى أحد أئمة الكرامية وهو محمد بن الهيصم ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

يقول السبكي : د اعلم أن كراما على ما هو مشهور بتشديد الراء ، ورأيتها كذلك مضبوطة بخط شيخنا الذهبي ، وكنت أسمع الشيخ الإمام الوالد - رحمه الله - يحكى أن الشيخ صدر الدين بن المرهل قرأ مرة بحضرة السلطان الملك الناصر جزءا وفيه ذكر محمد بن كرام فقال: كرام ، وشدد له الراء . فرد عليه بنقض الجاهزين : لا ، إنما هو بالتخفيف فقد قال الشاعر :

الرأى رأى أبى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام (٢)

(١) الباب فى تهذيب الأنساب ٣ : ٣٢ .

(٢) يقول الاسفرائينى فى «البصير» ص ١٠٣ : د . وبهذه الفروع يظهر أنه لا شأن لهم بمذهب أبى حنيفة فى الفقه أصلا ، كما لا شأن لهم به فى الاعتقاد ، وليس قول أبى الفتح البستى . والدين دين محمد بن كرام د يراد به نخلة ابن كرام الزائع بل دين حيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المنتقل من الاصلاب الطاهرة الكرام . وهذا كلام لا يمكن لعقل سليم أن يقبله من الاسفرائينى كمرح لبيت البستى المذكور ، لأن مقالة الاسفرائينى فى هجومه على الكرامية جملة يتنامى أن البستى كان يعيش فى بلاط السلطان محمود بن سبكتكين الذى يؤمن بمذهب الكرامية ، وأن النصيدة التى قالها ومن ضمنها هذه الأبيات قد قيلت فى مدح السلطان الذى كان يجبر شعبه على الإيمان بمذهب الكرامية ، فلا عجب أن يمدح البستى الكرامية بهذين البيتين فى حضرة السلطان .

قال الوالد : فظن الحاضرون أن الشيخ صدر الدين وضع هذا البيت على البدية ، وأنه لا أصل له - هذا ما كان يحكيه لنا الوالد .

ثم رأيت أنا بخط الشيخ تقي الدين بن الصلاح في مجاميعه أن محمد بن كرام بالتخفيف وأن أبا الفتح البستي أشد :

إن الذين نجلهم لم يقتدوا

بمحمد بن كرام غير كرام

الرأى رأى أبى حنيفة وحده

والدين دين محمد بن كرام (١)

انتهى قول السبكي (٢) .

ويؤيد الرأي القائل بالتخفيف قول القاضي أبى القاسم الداودى :

إن الوداد لدى أناس خدعة كوميض برق فى جهام غمام

فهو المقال الفرد عند القوم كالإيمان عند محمد بن كرام

أنشدهما الثعالبى فى أواخر كتابه د الإيجاز والاعجاز ، ص ٢٩ من تذكرة

لبعض علماء القرن العشرين [(٣)] .

لقد ذكر غير واحد من الكتاب أن ابن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء ،

(١) وردت هذه الأبيات فى أكثر من كتاب مع بعض التفسير الطفيف فى الالفاظ ،

وإن كان الغرض هو أن ابن كرام بالتخفيف .

(٢) طبقات الحافية ٢ : ٣٠٥ ط . الأولى ، ابن حجر ٥ : ٣٥٥ ، خ - شرح

المبول لجشمى ج ١ : ٢٥ ب .

(٣) هذا تمليق بخط أحمد نيمور وجدته فى تاج العروس ٩ : ٤٣ .

ووجدت ذلك في الكتب المخطوطة والمطبوعة - كما مذكر أيضا تشديد في الرواء -
وأيد القول بالتخفيف حسين بن يوسف الأرضي حيث قال :

[.. ومنهم مشبهة الكرامة ، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ، وهو بكسر
الكاف وتخفيف الرواء ..] (١)

وقد أنكر ابن الهيثم - أحد متكلمي الكرامة - تشديد راء ابن كرام ،
وذكر في ذلك وجهين :

أحدهما : كرام ، بالتخفيف والفتح ، وذكر أنه المعروف في السنة مشائخهم ،
وزعم أنه بمعنى كرامة ، أو بمعنى كرام (٢) .

والثاني : أنه كرام ، بالكسر على لفظ كريم .

وحكى هذا عن أهل سجستان ، وأطال في ذلك . (٣)

لقد افرق الضابطون لراء ابن كرام فريقين كما رأينا ، أما الفريق الذي قال
بالتشديد ، فقد قاله بلا إسناد ولا برهان ، وإنما هو محض ادعاء بأن والد
« ابن كرام » - ربما - كان يحفظ الكروم ويجمعه ، ولذلك قيل له الكرام ، كما
ادعى ذلك ابن السمعاني . وهذا ادعاء بلا دليل عما يجعل القول بتشديد الرواء
ضعيفا ، خاصة وأنه لم يثبت عن والد أبي عبد الله أنه كان يجمع الكروم .

وأما الفريق الثاني ، ومنهم البستي والثعالبي ومن مال ميلها ، فقد قالوا بالتخفيف ،
ونكون مغالين أيضا إذا اعتمدنا على ورود اسم « ابن كرام » في أبياتها الشعرية

(١) خ . رسالة في الفرق الفصالة ، أنظر الأبيي المواقف ٣٩٩:٧ ، التهانوي الكشف

١٢٦٦ : ٤ ، Ency. of Islam Vol. II p. 773 .

(٢) ترتيب القاموس المحيط ٤ : ٣٧ مادة كرم .

(٣) ابن حجر . لسان الميزان ٥ : ٣٥٤ .

بالتخفيف ، لأنه اعتماد بلا سند ولا دليل . لقد حاول الشارحون تفسير ذلك ، فقالوا إن « كرام » وردت في الشعر بالتخفيف للحفاظ على الوزن ، وهذا من ضرورة الشعر ومستلزماته .

ولكن البستي كان كرامى المذهب ، وعاش في - أوج عظمة الكرامية - في القرن الرابع الهجرى ، وقال شعره يمدح محمود بن سبكتكين السلطان الكرامى المذهب ، فلا عجب أن يكون الاسم الحقيقى لابن كرام بدون تشديد للراء ، وأنه عرف ذلك من الكراميين أنفسهم ، ونقله عنهم . بالإضافة إلى أن ابن حجر ذكر في لسان الميزان ، تصريح ابن الهيثم بأن ابن كرام بتخفيف الراء .

ويقال إن أتباعه ربما قالوا إنه « كرام » لاعتقادهم بأنه صاحب كرامة ، وذلك لاشتهاره بالزهد والورع والتقوى ، ولأنه كان - في نظرهم - رجل علم ودين ، وزعيما من زعماء الصوفية ، وله من الكرامات - كما يقولون - ما يكفل لهم أن يسموه « ابن كرام » ، وهو لقب مشتق من الكرامة .

ودفعا للشك الذى قد يتطرق إلى الأذهان بأن « ابن كرام » لقب بهذا اللقب لأنه مجهول النسب - إذ كان معروفا عند العرب قديما أن من يشك في نسبه يسمى بابن كرام - نقول إن هذا لم يحدث بالنسبة لابن عبد الله . إذ أن كل الكتب التى ترجمت له قالت إنه : أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خزاعة بن البر السجستاني العابد . (١)

وإن كان استناد القول بأن راء « ابن كرام » بالتخفيف وكسر الكاف ضعيف ، فإن ما يستند إليه القائلون بتشديد راء « ابن كرام » مع فتح الكاف أضعف . وفي

(١) فى بعض المواضع : ابن عراق بن خزاعة بن البر .

كلا الحالين لا يمكننا اتخاذ موقف معين من ضبط راهب ابن كرام ، وتركها على ما هو متعارف عليه منذ وجدت الكرامية ، أى بتشديد الراهب . وقد تتاح فرصة أحسن ووثائق أكثر لباحث آخر يستطيع أن يقطع برأى فى ضبط راهب ابن كرام ، بالأدلة والبراهين .

نشأته ونموه :

لم يحدثنا التاريخ عن نشأة ابن كرام الأولى فى سجستان ، أو عن ثقافته ، وهل تزوج أو أعرض عن الزواج ألبتة ، وهل كنى بأبى عبد الله لأنه أعقب ولداً بهذا الاسم أم لا ، ومتى بدأ يجمع حوله الأنباغ ويكتب كتبه ؟ نحن لا نملك من النصوص ما يبيى لنا إجابة صحيحة عن كل هذه الأمور ، ولم تصلنا أية معلومات عن نشأته الأولى ، ولا نضجه فى سجستان تنير لنا الطريق ، ففى فترة بجهولة التاريخ تماماً .

ولكن المؤكد أنه نشأ بسجستان ، ثم دخل خراسان ، إذ يقول الشهرستانى : « نبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم . قد قمش من كل مذهب صفناً وأثبتته فى كتابه (١) ، وروّجه على أغنام غور وخرجة وسواد بلاد خراسان ، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا . » (٢) يقول السبكي : « قال الحاكم : لقد بلغنى أنه كان معه جماعة من الفقراء ، وكان لباسه مسك ضأن مدبوغ غير مخيط ، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء ، وقد نصب له دكان من لبن ، وكان يطرح له قطعة فرو فيجلس عليها ، فيحظ ويذكر ويحدث .

(١) يقصد كتاب [عذاب القبر] .

(٢) الملل والنحل ١ : ٣٢ ، ٣٣ ط . سنة ١٣٨٧ هـ

وقال : وقد أثنى عليه فيما بلغنى ابن خزيمة واجتمع به غير مرة ، وكذلك أبو سعيد عبد الرحمن بن الحسين الحاكم ، وهما لإماما الفريقين . قلت : يعنى الشافعية والحنفية ، (١) .

كان ابن كرام إذن زاهدا ، عاش فى سجستان ، وتربى منها ، ولكن لانعرف كم عاما عاشها هناك . ولكن المصادر تقول إنه ذهب إلى خراسان طلبا للعلم ، وكانت آنذاك موطننا خصبا للحشوية والباطنية والمجسمة ، مما أثر فى نشأة ابن كرام أشد تأثير ، وظهر ذلك جليا فى كل جزئيات مذهبه الخاص بالالوهية .

كانت خراسان أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت بوضع الاحاديث كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة فى هذه الاجواء . حدث ابن كرام عن ابن حجر المروزي المتوفى ٢٤٤ هـ ، وعن ابن اسحق الحنظلى السمرقندى عن محمد بن مروان عن الكلبي ، وابراهيم بن يوسف الماكنانى البلخى المتوفى ٢٥٧ هـ ومالك بن سليمان الهروى ، وأحمد بن حرب الزاهد المتوفى ٢٣٤ هـ ، وعتيق بن محمد الحر مى ، وأحمد بن الأزهر النيسابورى ، وأحمد بن عبد الله الجويبارى المتوفى ٢٤٧ هـ ، ومحمد بن تميم الفاريابى وقد كانا - الجويبارى والفاريابى - من الكذابين ، كما حدث عن أحمد بن عبد الله الخونسارى وغيره (٢) .

(١) طبقات الشافعية ٢ : ٣٠٤ ط . الاولى . انظر أيضا الدمشقى الحصى (تنقى الدين) المتوفى ٨٢٩ هـ يقول فى دفع شبهة من شبة وتمرد [نبغ فى زمن الامام احمد ، محمد ابن كرام ، ترافى مع الامام أحمد ، وأظهر حسن الطريقة حتى وثقه هو وابن عيينه ، وسمي الحديث الكثير ، ووقف على التفاسير ، وأظهر النقش من المقة وابن الجانب ، وكان ملبوسه جلد ضأن غير مخيط ، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء ثم أخذ حانوتا يبيع فيه لبنا ، واتخذ قطعة فرو يجلس عليها ويهبط ويذكر ويحدث ويتشع حتى أخلك بقلوب العوام والضعفاء من الطلبة لوعظه وزهده) .

(٢) أنظر - خ - تاريخ دمشق ٢٢ - خ ، - عقد الجان ١٢ : المجلد الثانى من ٣٤٨ -

... فوقع في غرجستان ، فاغتر بظاهر عبادته أهل شومين وأفدين ، واتخذوهوا
بنفاقه ، وبايعوه على خرافاته . وخرج معه قوم إلى نيسابور في أيام محمد بن
عبد الله بن طاهر . فاغتر بما كان لديه من زهده جماعة من أهل السواد . فدعاهم
إلى بدعه ، وأفشى فيهم ضلالاته . واتبع بها قوم من أتباعه ، وتمردوا على نصره
جهالاته ، (١) .

ويبدو أن ابن كرام قام برحلات كثيرة . من ذلك رحلته إلى مكة حيث
جاور بها خمس سنوات ، وكان ذلك بعد دخوله بلاد خراسان ، والظاهر أنه
جاور بمكة في بدء حياته . وبعد قضائه مدة الخمس سنوات — التي لم يعرف
تاريخها لا بالضبط ولا بالتقريب — عاد إلى سجستان حيث باع فيها كل ما كان
يملكه ، (٢) .

وانصرف بعد ذلك إلى نيسابور ، حيث لاقى فيها من العذاب في السجن ما لم
يلاقه في أي بلد آخر . إذ كان ورود نيسابور أيام الطاهرية ، د فحبس بإشارة
العلماء ، ونفى بحبوسا بضعة عشرة سنة ، واختلفوا عما حبسه . فأصحابه يقولون
إن المنجمين حكموا بأن زوال دولة الطاهرية (٣) على رجل من سجستان ، فلما
قدم أبو عبد الله واستوطن نيسابور وظهر له سوق ، ظن أنه هو محبسه .

وأما غيرهم — وهو الصحيح — فيزعمون أنه أظهر القول بأن الإيمان قول ،
وأنه تعالى جسم على العرش وغير ذلك من أقاويله الفاسدة ، أجمع أهل العلم بها ،

(١) التبصير في الدين ص ٩٩

(٢) خ — تاريخ دمشق ج ٣٢ ، دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني .

(٣) هكذا في المخطوط ، والأصح « الطاهرية » نسبة لظاهر بن عبد الله بن طاهر .

وقالوا إنه مبتدع فحبسه عبد الله، (١).

وقد كانت هذه أول مرة يحبس فيها ، واستمر الحبس من سنة ٢٣٠ هـ إلى سنة ٢٤٨ هـ (٢).

فلما مات عبد الله خرج من الحبس ، وشاعت أقواله ، والتف جمع غفير من الناس حوله ، يذيع بينهم آراءه ، مما جعل طاهر بن عبد الله يقبض عليه ويأمر بحبسه مرة أخرى .

وطالت مدة هذا الحبس ، فكان يتأهب للصلاة كل يوم جمعة ، ويقول للسجان : أتأذن لي للجمعة ؟ فيقول السجان : لا . فيقول ابن كرام : اللهم إنك تعلم أن المنع ليس مني بل من غيري (٣) .

وبعد أن أطلق من حبسه ، انصرف إلى ثغور الشام ، وهناك أظهر التنسك والتأله والتعشف . فافترق الناس فيه فريقين : منهم المعتقد ومنهم المنتقد . وعقدت

(١) خ — شرح العيون لابن كرامة الجشمي ج ١ ص ٢٤ ب

(٢) Essai sur Les Origines ، ويقول ماسينيون بعد أسطر قليلة إنه عاد إلى نيسابور لأنه كان سجيناً في « زغر » ، حيث حبس مرة ثانية من سنة ٢٤٣ — ٢٥١ ، ولا يمكن تعقل ذلك ، ومن المرجح أنه بعد عودته من (زغر) إلى نيسابور حبس مرة أخرى ، واستمر حبسه إلى سنة ٢٥١ هـ .

(٣) راجع لسان الميزان ج ٥ ، دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الثاني .

يقول السبكي في الطبقات : ثم إن الأمير محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر حبسه بنيسابور مدة . وقال الحاكم أبو عبد الله : فكان يقتل كل يوم جمعة ويتأهب للخروج إلى الجامع ، ثم يقول للسجان : أتأذن لي في الخروج ، فيقول السجان : لا ، فيقول : اللهم إني بذلت مجهودي ، والمنع من غيري .

له مجالس سئل فيها عما يقوله ، فكان جوابه إنه إلهام يلهمه الله إياه ، بما جعل خلقا كثيرا يفتن به ويلتف حوله .

واعتنق مذهبه كثير من أهل الشام كما اعتنقه ما يزيد على العشرين ألفا من أهل بيت المقدس ، سوى من كان منهم ببلاد المشرق وعددهم لا يحصى لكثرتهم ، فضلا عن سواد بلاد خراسان بأعمالها من غور و غرجه وسجستان وشومين وأفشين و غرجستان ، الذين ساعدوه على نصرته مذهبه ونشر معتقداته وآرائه .

ولم يذكر واحد من المترجمين لابن كرام أنه قام برحلة إلى بغداد ، ولكن النص الذي جاء في دفع شبهة من شبه وتمرد ، يذكر صراحة أنه ترافق مع الامام أحمد بن حنبل . وذلك يعني أن ابن كرام قام برحلة إلى بغداد ، حيث ترافق مع الامام أحمد هناك ؛ ومن المرجح أن هذه الرحلة كانت في بدء عهده بالتنقل ، إذ يذكر تقي الدين الحصني أنه اتخذ حانوتا يبيع فيه لبنا ، واتخذ قطعة فرو يجلس عليها يعظ ويذكر ويحدث .

أما آخر رحلاته فهي التي قام بها عام ٢٥١ هـ إلى بيت المقدس ، حيث ظل هناك أربعة أعوام إلى أن مات في صفر عام ٢٥٥ هـ .

عهد الاستاذية :

رأينا كيف استطاع ابن كرام بماله من قدرة على الظهور بمظهر التقشف والورع ، أن يجمع حوله من الموالين والأصحاب ما يستطيع بهم نصرته مذهبه ونشر آرائه . وقد أقام لنفسه ولأصحابه رباطا ببيت المقدس ، كان يعظ فيه ويحدث ويذكر .

وكان أصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفا ، كان لهم رباط هناك . وكان

ابن كرام يجلس للوعظ عند المأمود الذى عند مشهد عيسى عليه السلام . فيجتمع حوله خلق كثير ، يسألونه ، ويحييهم (١) .

ويقول ابن عساكر فى تاريخه الكبير :

« أنبأنى أبى أبو محمد بن أبى الفرج السفرائينى عن أبيه أن مشرف بن مرجا ابن ابراهيم المقدسى ، أخبرنى أبى عن أبيه أن أبو عبد الله بن كرام دخل بيت المقدس ، وقعد على العمود المنسوب ، وهو اليوم على باب المهد شرق باب القدس ، وتكلم . فجاء رجل غريب بعد ما سمع أهل القدس منه حديثا كثيرا . فسأله ذلك الانسان عن الايمان ، فأمسك عن الجواب فيه . فسأله ثانى مرة ، فاشتغل عنه . ثم سأله ثالث مرة ، وقال : هذا أمر عظيم ، فسألك لإنسان عن ماله ثلاث مرات ، فتشأغل عنه ؟ ما تقول فى الايمان ؟ فأجابته وقال : الايمان قول ، ، .

ولم يكن له رباط بيت المقدس فقط ، بل كان له رباط فى إحدى ثغور الشام ، وثالث فى دمشق . وقد عكف تلاميذه من بعده على بناء مكان للزهد والتعبد بجوار مقبرته فى بيت المقدس ، وسما المكان « خانقاه » ، وهو دير أصبح فيما بعد المكان الرئيسى للكرامية ، ليس فقط لطلب العيش ولكن لطلب العلم والإرشاد أيضا (٢) .

وقد استطاع ابن كرام أن يكون آراء خاصة به « فانتظم ناموسه ، وصار ذلك مذهبا » (٣) . وكون فرقة سميت باسمه ، وعرفت بـ « الكرامية » .

(١) خ - عقد الجان لعينى ١٢ : المجلد الثانى ص ٣٤٩

(٢) Massignon (Louis): Essai Sur Les Origines... p.231

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ١/٣٣ ط سنة ١٣٨٧ هـ

وقد تعلم على يديه تلاميذ كثيرون ، واتبع تعاليمه أشخاص صاروا فيما بعد أصحاب فرق ، منهم إسحاق بن محش صاحب فرقة « الاسحاقية » ، من الكرامية ، وإبراهيم بن مهاجر صاحب فرقة « المهاجرية » ، ومحمد بن الميهم صاحب فرقة « الميهمية » ، ومنكم الكرامية وشيخهم في عصره ، وغيرهم ممن سيأتى ذكرهم فيما بعد . كما كان له من التلاميذ والاتباع أفرادا لم يكونوا فرقا يفترون بها عن « الكرامية » الرئيسية مثل عبد الرحمن بن محمد النيسابورى السكراى المتوفى ٥٣٦ هـ ، والذين ذكرهم المستشرق ماسينيون فى عرضه التاريخى لنشأة الفرقة ، وغيرهم كثيرون . من أعلام مكانة السلطان محمود بن سبكتكين الذى نصر المذهب ودافع عنه (١) . ولم يقتصر الأمر على هؤلاء فحسب ، بل تعددت فرق الكرامية وكثر أتباعها فى بلاد خراسان ، وهى مرتع خصب لهذا المذهب ، وما وراء النهر وبيت المقدس ودمشق وثغور الشام .

ولم تمت الكرامية ، بل عاشت بعد موت مؤسسها محمد بن كرام ، وبقي التشبيه والتجسيم فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران وخراسان وما وراء النهر حتى أوائل القرن الثالث عشر (٢) .

وفاة ابن كرام :

ذهب المؤرخون إلى أن وفاة محمد بن كرام كانت فى صفر من عام ٥٢٥ هـ / ٨٦١ م ويقال لأنه مات بزغر — من مشارف الشام — بعد أن نفاه إلى الرملة يس المؤنس ، ثم نقل رفاته إلى بيت المقدس حيث دفن هناك ليلا بباب أريحا (٣) .

Essai Sur Les Origines .. p. 236

(١)

(٢) الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٤٧

(٣) خ — عقد الجمان ج ١٢ ، خ — تاريخ دمشق ج ٢٢ ، خ — تاريخ الاسلام للذهبي ج ١٤ ، الأعلام ج ٧ ، البداية والنهاية ج ١١ ، طبقات الشافعية ج ٢ خطط المغربى ج ٢ ، ميزان الاعتدال ج ٤ ، الباب ج ٣ ، تذكرة الحفاظ ج ٢ ، الأنس الجليل ج ١ ؛ شذرات الذهب ج ٢ ، الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٤٧

وقال الحاكم : وتوفى أبو عبد الله ببيت المقدس من الليل ، فحمل بالغداة ، ولم يعلم بموته إلا خاصته . ودفن في مقابر الأنبياء صلوات الله عليهم بباب أريحا بقرب زكريا ويحيى بن زكريا ، وغيرهما من الأنبياء .

وتوفى وأصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفا (١) .

وفي معجم المؤلفين ، يقول رضا كحالة إنه توفى في صفر سنة ٢٤٤ هـ ، وفي رواية ثالثة أنه توفى سنة ٢٥٦ هـ ، كما أن رضا كحالة قال إنه جاء على هامش النسخة الهندية لكتاب الايمان لابن تيمية أنه توفى سنة ٢٤٤ هـ (٢) .

ويقول الدمشقي الحصني : « إنه بعد أن خرج من سجن ليسابور بعد ثمانين سنين ارتحل الى الشام ومات بها بزغر . ولم يعلم إلا خاصة من أصحاب فحملوه ودفنوه في القدس الشريف ، وكان أتباعه في القدس أكثر من عشرين ألفا على التعبد والتشف . وقد زين لهم الشيطان ما هم عليه ، وهم من الهالكين وهم لا يشعرون .

واستمر على ما هم عليه خلق شأنهم حل الناس على ما هم عليه إلى وقتك هذا (٣) .

آثاره ومؤلفاته :

١ - سبق القول أن مؤلفات ابن كرام أحرقت بعد تصريحه بأن الايمان قول ، وكان هذا في السنوات الأولى لهجرته من مسقط رأسه ، ولما سكن يبدو أن هناك مؤلفا لم تمسه النار بضر وهو « عذاب القبر » . إذ ذكره كل من البغدادي والشهرستاني والاسفرائيني والحاكم الجشمي . وقد وضع فيه ابن كرام زبدة آرائه في الألوهية ، فقال واصفا الله تعالى « إنه أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، .

(١) خ - تاريخ دمشق ج ٣٢

(٢) معجم المؤلفين ج ١١

(٣) دفع شبهة من شبه وتمرد ص ٢٧

٢ - كتاب « التوحيد » . ذكره ابن كرامة الجشمي المعروف بالحاكم في مخطوطه « شرح عيون الحكمة » ، كما ذكره ماسينيون أيضا .

٣ - بعض النعالم التي صاغها في صورة أحاديث ومقالات ، وتعاليم الأخلاقية عن إقامة النفس الشهوانية بالتقشف والزهد . (١)

ولم يصل إلينا أى من كتبه ، لأنها جميعا أحرقت كما سبق أن ذكرنا ، غير أنه من المؤكد أن كتابه « عذاب القبر » كان موجودا حتى القرن السادس الهجرى . وقد سخر البغدادى وغيره من استعمال ابن كرام للمصطلحات الغريبة في كتبه ، وابتداعه هذه المصطلحات مثل : « كيفوفية الله » ، « حيثوفية الله » ، « كينونية الله » ودخا لقوقية ورازقوقية ، إلى غير ذلك من المصطلحات التي نفرت منه كثيرا من العلماء .

موقف الناس من ابن كرام :

افترق الناس في ابن كرام فريقين ، منهم المؤيد له المدافع عنه ، ومنهم المعارض له ولمذهبه ، المنتقد لآرائه . ولكن كانت كفة فريق المعارضين أرجح من فريق المؤيدين . فيروى أنه كان بيت المقدس رجل يقال له هجّام ، حسن الظن بالكرامية ، يحبهم ويحبونه . فنهاه الفقيه أبو الفتح نصر بن إبراهيم عن إحسانه الظن بهم والافتراب منهم . فقال له : ليس لى إلا الظاهر منهم .

ولما كان بعد ذلك ، رأى هجّام فى منام له وكأنه اجتاز برباطهم ، فرأى حائطاً كله نبات النرجس فاستحسنه ، ومد يده ليأخذ منه شيئاً ، فوجد أصوله فى العذارة .

ولما قص رؤياه هذه على الفقيه نصر بن ابراهيم ، قال له : ألم أخبرك من قبل بأن ظاهرهم حسن وباطنهم خبيث ، وأن هذا هو تعبير رؤياك . (١)

ويقال إن ابن كرام كان له من الآراء الغريبة ما ألَّس عليه علماء عصره . يقول السبكي : « قال أبو العباس السراج : شهدت أبا عبد الله البخاري ، وقد دفع إليه كتاب من محمد بن كرام . سأله عن أحاديث منها الزهري عن سالم عن أبيه رفعه : الإيمان لا يزيد ولا ينقص . فكتب على ظهر كتابه : من حدث بهذا ، استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل . » (٢)

كما صرح بأن الإيمان قول ، مما جعل من يتشيعون له يحرقون الكتب التي قد كتبوا عنه ، بل نفاه والى الرملة واسمه يس المؤنس إلى زغر ، ومات بها وحمل إلى بيت المقدس .

ولابن عبد الله تصانيف كثيرة « إلا أن كلامه في غاية الركة والسقوط . » (٣) يقول ابن حجر :

« إن الامام محمد بن أسلم الطوسي قال : لم تعرج كلمة إلى السماء أعظم ولا أخبت من ثلاث :

أولهن : فرعو حيث قال : أنا ربكم الأعلى .

والثانية : قول بشر المريسى : القرآن مخلوق .

والثالثة : قول ابن كرام : المعرفة ليست من الإيمان .

وقال أبو بكر محمد بن عبد الله : سمعت جدى العباس بن حمزة وابن خزيمة الحسين بن الفضل البجلي يقولان : الكراهية كفار يستتابوا ، فإن تابوا ، وإلا ضربت أعناقهم .

(١) خ - تاريخ ابن عساكر ج ٣٢ ، لسان الميزان ٣٥٤/٥

(٢) طبقات الشافعية ٣٠٤/٢

(٣) الرازى . اعتقادات فرق المسلمين ٦٧

وقال الجوزجاني في اعتقاده نحو ما نقله المؤلف عن ابن حزم ، قال : « ولما نفى من سجستان وأتى نيسابور أجمع ابن خزيمة وغيره من الأئمة على نقله منها ، فسكن بيت المقدس . »

قال : وذكر في مجلس علي بن عيسى يوما فقال : « اسكتوا لا تنجسوا مسجدى ، (١) . وهذا الحديث وغيره إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن محمد بن كرام كان مكروها من علماء عصره ، منظوراً إليه نظرة ازدراء ، ينتقده الجميع ويذمونه سرا وعلاية . »

ويمكن أن يفسر هذا الشعور عن طريقين : إما أنه كان مرموقاً من الحكماء ، ذا مذهب قوى يخشى الجميع من التغاف أتباعهم حوله ، وإما أنه خرج على المألوف في وضع أصول مذهبه وفروعه .

وقد سمى كثير من الساعين إلى إراقة دمه ، لتصريحه بأن الإيمان قول بلا عمل ، ولكن اكتفى الحكماء بحبسه حتى لا يثيروا فتنة في البلاد ، خاصة أن مظهره الصوفي وتقشفه وزهده وعبادته ، جعلت كثيراً من الناس يلتفون حوله ، ويدافعون عنه ، ليس فقط في خراسان بل في بلاد الشام وبيت المقدس وغيرها . ولم يسلم تصوفه من التعريض والقول بأنه تستر وتنمس ، وأنه لم يكن في الحقيقة زاهداً أو متصوفاً ، بل أراد فقط أن يروج لمذهبه المنجم خلال هذا التصوف الزائف .

يقول الحاكم الجشمي : « ولم يكن يرجع إلى علم وإنما أظهر النسك ، وله كتب من نظر فيها علم قلة تحصيله . » (٢)

(١) اسان الميزان ٣٥٥ : ٥

(٢) خ - شرح العيون ١ : ٢٤ ب

وبينما يهاجمه الجعفى ، نحمد السبكى يستغفر له ويدعو الله أن يغفر له ، فيقول :

« المشيئة لله أن يغفر له ، وأن يؤاخذ به ، فإنه مبتدع لا محالة . » (١)

وإن كان هذا الدعاء يبدو فى الظاهر موقفا نبىلا من السبكى ، إلا أنه فى الواقع مهاجمة صريحة لابن كرام فى مذهبه الذى وصفه السبكى بأنه بدعة من البدع .

هذا من جهة المعارضين ، وكيفية معارضاتهم ومهاجماتهم ابن كرام ، سواء كان المجهوم صريحا ، أو مغلطا بغلاف الدعاء ، فى حين نحمد السلطان محمود بن سبكتكين ينصر المذهب ويمجد أتباعه ، ويتخذ مذهباً له ، بل يصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعية . وقد صار على نهجه ابنه السلطان محمد .

وستتناول فى الفصل التالى أهم المؤثرات التى أثرت على مذهب « التكرامية » ، فنخرج إلينا بالصورة التى سنفصلها فى الفصول التالية .

الفصل الثالث

فرق الكرامية

كان من الأفضل منهجيا أن يكتب هذا الفصل بعد تفصيل مذهب ابن كرام في الأصول والفروع ، فيكون الحديث عن فرق الكرامية آنذاك وتفصيل مذاهبهم نتيجة طبيعية على أساس تشعب هذه الفرق بعد تبلور المذهب وبعد وفاة ابن كرام . ولكن تداخل آراء هذه الفرق بعضها البعض ، وعدم تحديد الفرق بينها وبين مذهب ابن كرام بالدقة ، جعل من الصعب بل من المستحيل لإيراد هذا الفصل في نهاية البحث ، إذ لم يخل أى فصل من فصول البحث عن ذكر آراء معظم فرق الكرامية التي تشعبت عن الفرقة الرئيسية والرئيسة ، وهي فرقة الكرامية ، المنسوبة لابن عبد الله بن كرام .

لم تمت الكرامية بموت ابن كرام ، بل ظل المذهب حيا بعد وفاته ، وقد ساعد على ذلك وجود الروابط الاقتصادية بين مدن خراسان التي انتشر فيها المذهب ، واستمرار التبادل التجارى بين بعضها البعض ، كل ذلك كان من العوامل المساعدة على عدم اندثار المذهب .

انقسمت الكرامية بعد موت ابن كرام إلى فرق شأنها شأن أى مذهب من المذاهب التي كانت موجودة ، غير أنه يمكن التفرقة بين فرق المعتزلة بعضها البعض ، وبين فرق الرافضة بعضها البعض ، في حين أنه لا يمكن التفرقة بين فرق الكرامية . ذلك أن الكرامية لم تختلف فيما بينها في المبادئ التي بنى عليها المذهب الكرامى ، وإن كان هناك اختلاف في المسائل الثانوية ، إلا أنه يعد اختلافا طفيفا . وقد تبنى المذهب بعد مؤسسه ابن كرام تلاميذه : اسحق بن حمش وابنه أبو بكر ، ومحمد ابن الهيصم ، وإبراهيم بن المهاجر وغيرهم .

ويمكن اعتبار ابن الهيصم المجدد الوحيد — إلى حد ما — للمذهب الكرامى ، حيث كانت له محاولات متكررة في إصلاح مذهب أبي عبد الله بن كرام ، والتوفيق بينه وبين مذهب أهل السنة والجماعة .

انقسمت الكرامية إلى ثمانى فرق هى أشهر فرق الكرامية وأكثرها دورانا فى السكتب ، غير أن معظم الذين كتبوا عن الكرامية لم يذكروا الفرق الثمانى كما ذكرتها ، ولكن بعضهم ذكر ثلاث فرق فقط واعتبرها الفرق الأصلية التى تفرعت عنها بعد ذلك باقى الفرق ، والبعض الآخر ذكر أكثر من ثلاث .

هذه الثلاث المشهورة التى لا يكفر بعضها البعض وإن كفرها سائر الفرق هى :

١ — الاسحاقية ٢ — الطرائقية

٣ — الحفائقية

ولم أجد فى الكتب التى تناولتها بالقراءة والبحث ، تفصيلا عن هذه الفرق الثلاث اللهم إلا الاسحاقية ، فى حين وجدت تراجم — ليست بالكثيرة ولكنها تعطى معلومات عن الفرق الثمان (١) ، وهى :

١ — الاسحاقية ٢ — الهيصمية

٣ — العبادية ٤ — المهاجرية

٥ — الحيدية ٦ — التونية

٧ — الزينية ٨ — السورمية

(١) لم أشأ أن أجعل صفحات هذا الفصل عرضا للمقالات التى وردت فى تصنيف فرق الكرامية ، إذ من الأفضل الاكتفاء بذكر الفرق المصطلح عليها فى صلب البحث ، ووضعها كنتيجة قابلة للتعديل من أى باحث آخر يعطينا الأدلة العلمية الكافية التى تحدد العدد الصحيح لفرق الكرامية ، واستقلال الهامش فى عرض المقالات التى كتبت عن فرق الكرامية حتى لا يشتت الذى ، وحتى يعنى المرجوع لهامش بسهولة للاستخلاص منه .

اصطلاح بعض المفكرين من المتكلمين على أن الكرامية انقسمت إلى ثلاث فرق يعد =

== جميعهم فرقة واحدة لأن بعضهم لا يكفر بعضا — وذلك لعدم اختلافهم في الأصول — وإن كفرهم سائر الفرق . هذه الفرق الثلاث هي :

١ — الاسحاقية ٢ — الحقائقية ٣ — الطرائقية

وقد ذكرها كل من البهناوى في كتابه « الفرق بين الفرق » ص ٢١٥ والاسفرائينى في « التبصير في الدين » ص ٩٩ .

والحق أن كلاما من البهناوى والاسفرائينى نسبيا ذكر فرقة من أهم فرق السكرامية ، ألا وهي « الميضية » أتباع محمد بن الميضم . ولا يمكن لأى باحث في مذهب السكرامية أن يغفل فرقة الميضية ظاهرا من جهود عظيمة ، ولما لها من فائدة في محاولة إصلاح آراء ابن كرام في الألوهية ، والتوفيق بين هذه الآراء وبين آراء أهل السنة والجماعة إلى الحد الذى جعلهم يطلقون على ابن الميضم اسم « مقارب » أى أنه يقرب من آرائهم .

يقول الشهرستانى في « الملل والنحل » ج ١ ، ص ١٠٨ :

إن السكرامية طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة ، وأصولها ستة :

١ — العابدية	٢ — القونية	٣ — الزريشية
٤ — الاسحاقية	٥ — الواحدية	٦ — وأقربهم الميضية

ويذكرهم الفخر الرازى في « اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين » ص ٥٧ ، ست فرق أيضا هم :

١ — طرائقية	٢ — اسحاقية	٣ — عابدية
٤ — يونانية	٥ — سورمية	٦ — الميضية

غير أننا نجد الشروانى في « خطبته » مختصر في بيان مقالات أهل المذاهب والفرق « يجعل السكرامية سبع فرق هي :

١ — طرائقية	٢ — اسحاقية	٣ — حقائقية
٤ — عابدية	٥ — قونية	٦ — سورمية
٧ — ميضية		

• • • • •

== ويقول المقدسى في « البدء والتاريخ » ج ٥ ، ص ١٤٠ :

وأما الكرامية فانهم أصحاب محمد بن كرام ... ثم يفترون فتنهم :

١ — الصواكية ٢ — ومنهم الملية ٣ — ومنهم القمية

وليس في ذكر مذهبهم كثير فائدة أو معنى .

وفي مخطوط لابن كرامة الجشمى المعروف بالحاكم (شرح العميون) ١ : ٢٥ ب ،

نجد أنه يقسم الكرامية إلى :

١ — الحميدة ٢ — الزريئية ٣ — العابدية

٤ — الثنوية ٥ — المهاجرة ٦ — الهيمية

وقد نسي الحاكم الجشمى فرقة (الاستباقية) على الرغم مما لها من أهمية سنذكرها

فيما بعد . ثم يذكر الجشمى بعد ذلك تفصيل هذه الفرق فيقول :

الحميدة :

ينسبون إلى حيد بن سيف (وكان من الواجب أن أكتب تواريخ وفاة هذه الشخصيات وللأسف العديدة لم أجد لهم أى ترجمة في كتب التراجم المختلفة ، ولأن كان ثمة تقصير في هذا الصدد ، فيرجع لما لدى الرجال المؤرخين القديين أرجوا لفترة التي عاش فيها هؤلاء الأشخاص ، ولما إلى أن هؤلاء الأشخاص لم يسكنوا من الأهمية بحيث يترجم لحياتهم ، وفي الحالين لا يمكننى الوصول إلى ترجمة لهم أو معرفة تواريخ وفاتهم) .

الزريئية :

نسبوا إلى زرين . رجل من غربخستان . قيل أخذ عن أبي عبدالله وقولههم يقرب من قول الحميدة .

العابدية :

نسبوا إلى عثمان العابد . أخذ عن أبي الفضل العابد ، وأخذ أبو الفضل عن أبي عمر ==

.....

والمأزلي وأخذ المأزلي عن عبدان السمرقندي : أخذ عن محمد السجزي ويعرف بالشيخ السجزي ، وأخذ هو عن أبي عبد الله .

التونية :

ينسبون إلى أحمد التوني . قرأ على أبي بكر بن أبي عبد الله ، وقرأ هو على المأزلي .

المهاجرية :

ينسبون إلى إبراهيم بن مهاجر ، أخذ عن المأزلي .

الهيصمية :

نسبوا إلى محمد بن الهيصم ، وهو وجه هذه الطائفة ، وقيل لأنه أخذ عن محمد بن جعفر ، وأخذ هو عن المأزلي . قيل أيضا أنه قرأ بالبصرة على أبي الحسين الأجدب ، وهو معتزل من أصحاب أبي القاسم . وذكر الشيخ أبو الحسين على بن أبي الطيب أن ابن الهيصم كان يقول بتكافؤ الأدلة .

ولم يكن لهذه الفرقة سلف ، ولا كان فيهم علماء . واتفق لهم نصرة سبكتكين وابنه محمد ، وظهر أمرهم .

كان هذا عرضا لفرق السكرامية عند بعض متكلمي الاسلام* وسنعرض لهم خلال أحد المستشرقين الفرنسيين ، أعنى به لويس ماسينيون . لم يقسمهم ماسينيون إلى فرق كما سبق أن رأينا ، وإنما عرضهم عرضا تاريخيا مبتدئا من القرن الثالث الهجري ومنتها إلى القرن السادس .

يقول ماسينيون في كتابه « بحث عن أصول المصطلح الفني للتصوف الاسلامي Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane p. 236 — 238

تحت عنوان « المفسرين Ses Commentateurs » :

في خلال ما يقرب من قرنين وبالتحديد بدء الماتريدي المتوفى ٣٤٠ هـ ، وبعدما انشغل

== شيوخ الحنفية بصحيح نذهب المتبعة في اللاهوت والرد عليهم ، ظهرت مدرسة ابن كرام ، وفيما يلي عرض لأهم شيوخهم منذ ظهور مدرستهم إلى عصر نهضتهم .

القرن الثالث الهجري :

وفيه إبراهيم بن محمد بن سفيان ، وأحمد بن محمد بن الدمان ، والواعظ عبد الله بن محمد الكارياقي المتوفى ٣٠٩ هـ ، وإبراهيم بن حجاج القدي انضم إلى الكرامية بمساعدة محمد بن غيلان الشافعي الشهير بابن خزيمة ٢٢٣ / ومتوفى ٣١١ هـ .

القرن الرابع الهجري :

وفيه إبراهيم بن مهاجر ، ومحمد بن عبدوس الطرائفي المتوفى ٣٤٧ هـ ، وإسحاق بن محمد المتوفى ٣٨٣ هـ ، وابنه أبو بكر بن محمد المتوفى ٤١٠ هـ ، وهو القدي محمد ابن كرام بأن جعله زمرا للدين ، ونبيا ثانيا بعد محمد صل الله عليه وسلم .

« Le type de la religion , et un second Prophete » .

وأبو عمر البرازي - حوارى ابن كرام Comme apotre - القدي وضعه في منزلة محمد « مسلم » ، والشاهر الرقيق العميد أبو القنح علي بن محمد البسي المتوفى ٤٠١ هـ ، وله قصيدة مشهورة عن الصوفية ما زالت باقية ، وله « التاريخ الكبير للحنفية » بنيسابور والناقد السني الحكم البيضاوي المتوفى ٤٠٣ هـ ،

وفي نهاية هذه الفترة بدأت المناظرات اللاهوتية بين الأشعرية والكرامية ، وقد قتل ابن فورك الأشعري ، ويقال أنه مقتله كان نتيجة للمشاحنات التي كانت بينه وبين بعض الكرامية ، وقد وقع محمد الثاني أمرا مكتوبا في كل مكان بالحكم بالقدي علي « الكرامية » .

القرن الخامس الهجري :

في هذا القرن قدم ابن الهيمص بالتفصيل تبريرا لمصطلحات الفلسفة عند الكرامية ، وهو القدي جعيل المذهب يسود في بلاد فارس حتى عام ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م إلى أن تحالفت الشافعية والحنفية وانفتحا على وضع خريطة لبناء جامعة لهم في نيسابور .

(ونجد في دائرة المعارف الإسلامية - النسخة الانجليزية - المجلد الثاني ، أنه قامت ==

وإذا حاولنا التحدث عن السكرامية كفرقة واحدة ، فانه يمكننا القول بأنها استطاعت أن تكون من النفوذ ما خشيته الناس والسادة من أهل خراسان وغير خراسان من بلاد الفرس المجاورة لها . وقد وصلت السكرامية إلى أوج عظمتها ، وبضيعة أخرى وصلت السكرامية إلى عصرها الذهبي ابتداء من القرن الرابع الهجرى ، على يد اسحق بن محمد وابنه أبو بكر ، ثم من بعد ذلك على يد محمد بن الهيصم ، وقد ساعد على نصرة مذهبهم وارتفاع شأنهم تشجيع السلطان محمود بن سبكتكين وابنه محمد لهم . وقد كان لمحمد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة — وهو كرامى هيصمى — نفوذ كبير فى القرن السادس الهجرى .

كان السلطان محمود وابنه يسيران على تعاليم السكرامية ، ويخلصان المذهب لإخلاصا تاما ، وكانت معظم المناظرات التى قامت بين السكرامية والأشاعرة تتم فى مجالس السلطان وعلى مرأى ومسمع منه . وكان يروق للسلطان رؤيته كرامى ينتصر فى مناقشة أو جدال على أشعرى أو معتزلى أو أى متكلم متمذهب بمنهج غير المذهب الكرامى .

ولم يكنف السلطان سبكتكين باعتناقه المذهب ، بل أنزل سنخه بأصحاب الحديث والشيعية إكراما للكرامية وتشجيعا لهم على مقالاتهم . ومع ذلك نجد أن أحد السكرامية وهو محمد بن الهيصم — مؤسس الهيصمية — يحاول قدر طاقته أن يصلح من آراء زعيمه ابن كرام حتى تتناسب وآراء أهل السنة والجماعة ،

== حرب أهلية من جراء المشاحنات التى كانت بين السكرامية وبين الشافعية والحنفية وكان ذلك فى زمن محمود بن سبكتكين .

القرن السادس الهجرى :

وفيه أبو القاسم بن حسين النيسابورى ، وتلميذه أبو القاسم بن الموفق بن محمد — السجستانى المبدئى المتوفى حوالى ٥٢٠ هـ ، هذا ما ورد فى كتب الفرق عن (السكرامية) وعن الفرق التى تنفعت عنها .

ذلك أنه رأى من تطرف ابن كرام في إطلاق الجسمية على الله تعالى ما جعل سائر الفرق تكفر الكرامية . حاول ابن الهيثم من ناحيته أن يصلح من هذه المقالة بادعائه أن ابن كرام كان يقصد بالجسم : القائم بذاته . ولم يشفع هذا القول لابن كرام فيما قاله . وسنرى فيما بعد محاولات ابن الهيثم المتكررة للحد من تطرف ابن كرام في الفصول المختصة للذهب في هذا البحث .

وفيا يل تفصيل لفرق الكرامية الثمانى ، على أن ترتيب هذه الفرق سيأتى تبعاً لكثرة المادة التى كتبت عن الفرقة الواحدة أو قلتها ؛ وأولى هذه الفرق هى فرقة الاسحاقية .

الاسحاقية :

كانت الكرامية فى البداية ، أيام مؤسسها ابن كرام ، لاتعتبر مدرسة منظمة لها قواعد تسيير عليها ، بل كان ابن كرام يجمع حوله التلاميذ فى أى مكان اتفق له ، فيعظ ويذكر ويحدث . ولكن بدأ أتباعه من بعده — فى القرن الرابع الهجرى — فى تكوين مدارس منظمة ، لها قواعد عديدة تسيير عليها . وبدأوا فى بناء «الخانقات» الخاصة بهم ، فأنشأوا واحدة فى جوزجان وأخرى فى فرغانة كما أنشأوا من قبل خانقاة فى سمرقند وغيرها (١) .

وفى النصف الاخير من القرن الرابع الهجرى ، ظهر ابن عمشاد المتوفى ٣٨٣ هـ / ٩٩٣ م وقاد الكرامية آنذاك . وأنشأ فرقة خاصة به يمكن تفرقتها عن سائر الفرق التى تشعبت عن الكرامية ، وقد أطلق على هذه الفرقة اسم «الاسحاقية» .

وابن عمشاد هو: أبو يعقوب اسحاق بن عمشاد أو ابن محش^(١) النيسابورى. ولد فى نيسابور ، ولم يعلم تاريخ مولده لا بالضبط ولا بالتقريب . عاش فترة فى زمان السلطان محمود بن سبكتكين المتوفى ٤٢١ هـ ، الذى نصر مذهب الكرامية على أهل السنة والشيعة .

وكان اسحاق بن عمشاد زعيم الكرامية وشيخهم فى عصره . اتصف بالزهد والورع والتقوى^(٢) ، أى أنه سار على نهج أستاذه محمد بن كرام فى الاتصاف بالزهد ، مما حجب فيه الخلق ، لدرجة أن نحو خمسة آلاف مابين رجل وامرأة من أهل الكتابين والمجوس قد أسلبوا على يده^(٣) .

ويقال إنه روى عن أبي الفضل التيمى حديثا من وضعه هو :
« يحىء فى آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام تحيا السنة^(٤) »
ولاسحاق بن عمشاد تصنيف فى « فضائل محمد بن كرام » .

(١) ذكر فى بعض الكتب (٥٥٠هـ) وفى أخرى (٥٥٠هـ) . الزركلى: الأعلام ٢٨٩/١
تاج المروس مادة (٥٣).

(٢) جاء فى شذرات الذهب والأعلام : اسحق بن محش ، أبو يعقوب ، واعظ .
ن من أصحاب محمد بن كرام ، انتهت إليه الرئاسة فى بلده نيسابور .
ويقول الياقنى فى الجزء الثانى من (مرآة الجنان) : اسحق بن عمشاد ، الزاهد ،
الواعظ .

(٣) ابن حجر: لسان الميزان ٣٧٥/١ ، الأعلام ٢٨٩/١ ، شذرات الذهب ١٠٤/٣ .

(٤) ابن حجر : لسان الميزان ٣٧٥/١ ؛ الذهبى : ميزان الاعتدال ٢٠٠/١

وفي كتاب د الطواسين ، العلاج : د أفضلية ابن كرام على محمد (١)

Afdhaliyat Ibn kiram ala Mohammad

قال عنه أحمد بن علي بن ميار الخوارزمي : د كان كذاً اباً يضع الحديث على مذهب الكرامية (٢) . وانتهت إليه رئاسة السكرامية في بلده نيسابور ، وكان من العباد المجتهدين ، والوعاظ المتقين (٣) .

توفي أبو اسحق بن محمّد عام ٣٨٣ هـ / ٩٩٣ م ، وكانت وفاته بنيسابور ببلدته ، وقد شيعت جنازته في جمع كبير من الناس (٤) .

لم تمت الاسحاقية بموت زعيمها اسحق بن محمّد ، بل عاشت على يد ابنه أبي بكر ، الذي تولى رئاستها من بعده ، سائراً على نهج أبيه في الزهد والورع والتصوف ، وتدعيم مذهب السكرامية وخاصة فرقة الاسحاقية ، منه ، وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً .

لم يعرف تاريخ ميلاد أبي بكر ، كما لم تعرف البلدة التي ولد فيها . ومن المرجح

(١) Kitab Al Tawāsin P. 124 L. Massignon

(٢) ابن حجر . لسان الميزان ١/ ٣٧٥

(٣) يقول ابن عساكر في « تبين كذب المقرئ » : كتب إلى الأستاذ أبو نصر بن القاسم القشيري يخبرني أنا أبو بكر أحمد بن الحسين الحافظ قال أنا أبو عبد الله بن الحافظ قال محمد بن عبد الله بن محمد أبو منصور الأديب الزاهد ، من العباد العلماء المجتهدين ؛ درس الأدب .

ومن الواضح الجلي أن حشاد زعيم السكرامية غير حشاد هذا ، وقد ذكرت النس حتى لا يلتبس على أحد .

(٤) يقول ابن العباد في « شذرات الذهب » : ولم أر بنيسابور جماعة مثل جنازته .

أنها نيسابور بلدة أبيه ، وقد انتهت إليه رئاسة الكرامية فيها (١) .

وقد جاء في « تاريخ العتيبي » اليميني من الاخبار عن أبي بكر ما يستحق التسجيل ، لأنه يبين ما كان عليه أبو بكر من نفاق وادعاء للزهد والورع ، واتخاذ ذلك ستارا لنيل مطامعه الدنيوية وأغراضه التي لا تتفق - بنأى حال من الأحوال - ومظهر الزهد الذي اتخذها .

يقول العتيبي :

« وقد كان أبو بكر مرموقا بعين النباهة في صدر هذه الدولة (٢) لمكانة أبيه من الزهادة وضمه الاطراف على العبادة ، واقترافه نهج أبيه فيما كان ينتحله وينتحيه . وكان الأمير ناصر الدين أبو منصور سبكتكين يرى من عصابته في الزهد والتعفف والترهب والتقشف ما قل وجود مثله في كثير من فقهاء الدين وأعيان المتعبدين ، فحلى ذلك بقلبه كما حلى بغيته ، والمجاهد في الله محبوب ، وقد يكرم أهل الشناعات من له ذنوب . واستمر السلطان بعده على وتيرته في ملاحظتهم بعين الاحترام ، وإيثار طوائف الكرامية بالاكرام ، حتى قال أبو الفتح البستي فيما شاهده من نفاق (٣) أسواقهم :

والدين دين محمد بن كرام	الفقه فقه أبي حنيفة وحده
بمحمد بن كرام غير كرام (٤)	إن الذين أراهم لم يؤمنوا

(١) The Moslem World P.7

(٢) يقصد دولة محمود بن سبكتكين .

(٣) أى دواج أسواقهم ، إذ أن السلطان كان يفضلهم على غيرهم ويخصهم بالمكانة

العلية .

(٤) ورد هذا البيت بصيغة أخرى فيها « بن السلام عن ابن كرام .

وانضاف إلى هذه الوسيلة القوية والذريعة الإلهية ، أنه لما تورد جيوش الحانية خراسان عند غزوة السلطان ناحية الملتان ، قبضوا بنيسابور على أبي بكر احتياطاً لأنفسهم من شيعته ، واحتراساً من غامض مكيدته ، ونقلوه في جملتهم حين طلعت رايات السلطان من مغاربها ، وأومضت سيوف الحق من مغاربها ، إلى أن وجد منهم فرصة الافلات والسلامة على مس تلك الآفات ، فاعتد السلطان ذلك في سائر مواعده (١) ، وأوجب حقاً بلحظه بعين مراعاته ، وتبغت من أرباب البدع الباطنية على ما تناسبت به البلاغات ، والله أعلم بما تجننه الضمائر والذنيات . فنام وافقت تعلباً من السلطان في استئصالهم وتعصبا لدين الله تعالى في احتناك أمثالهم ، فحشروا من أطراف البلاد ، وصلبوا عبرة للعباد . وكان أبو بكر هذا أحد أعوان السلطان (٢) على رأيه حشراً إليه وتعويها للرأى عليه ، فصار البرىء كالسقيم مذعوراً ، وعاد المال في عارض الخطب شورى ، ورأى الناس أن ريقته السم القاتل ومدته السيف القاصل ، فنجعوا له بالطاعة ، وفرشوا له خدود الضراعة ، وانعقدت له الرئاسة في لبسة الصوف ، ولحظته الخاصة والعامة بعين المرجو والمخوف ، ووجدت خاصته سوقاً للأطباع بعلة الابتداع ، فاستنبروا الناس ، واستفتحوا الأكياس ، فن ألت منهم بمكاس رى بفساد معتقده ، أو يعطى الجزية عن مده .

وغبرت على هذه الجملة سنون ، لا مطلق لاحد في تبديد شكلها ، وتحويل

(١) أى ما عت إليه .

(٢) وهذا يدل على ما كان للكرامية من نفوذ وسطوة مما كان يستحق الخشية والمحبة ، وهو نفوذ سياسى بلا شك ، ولم يمنهم على بسط نفوذهم إلا مؤازرة السلطان لهم ، وتقربه منهم ، ونصرتهم لهم على غيرهم ، مما عظم من شأنهم ، ورفع من مكانتهم .

فادح الحال عن أهلها ، ولا علم بأن الزمان بتغيير الأحوال ضمين ... (١) .
من هذا نرى أن زعماء الكرامية منذ نشوء مذهبهم إلى أن اشتدت شوكتهم
وعلت كلمتهم ، قد اتخذوا مظهر الزهد ستارا لإغراء الناس بظاهرهم الحسن ،
حتى اغتر بهم من اغتر من أهل خراسان وغيرها ، واعتنقوا مذهبهم في فكرة
الالوهية ، واطلاقهم على الله القول بالتجسيم ، قائلين أن الجسم هو القائم بالذات .
ولكنهم في الحقيقة أطلقوه بالمعنى المادى للفظ جسم ، خاصة أنهم قالوا إنه سبحانه
مستقر على العرش استقرارا مكانيا .

وقد حاول كل من كتب عن الكرامية من قبل أن يرجع القول بالتجسيم
عندهم إلى اليهود ، والقول بالجواهر إلى المسيحية .

ونورد هنا تساؤلا عن محاولة إرجاع كل قول بالتجسيم إلى مصدر من المصادر
الأجنبية ، وهو : هل لابد حقا من البحث عن مصدر أجنبي يكون هو الأساس
في القول بالتجسيم ؟

إن التجسيم كالتنزيه تماما لا يحتاج إلى مصدر خارجي للقول به ، إذ هو فكرة
طبيعية ، وشعور فطري في قلب وعقل من يصرح به ، ولا يستوجب ذلك
البحث عن مصدر آخر غير الفطرة والطبيعة .

ويمكن أن يكون الحال بالنسبة للكرامية غير ذلك ، إذ ربما يكون التجسيم
فيهم طباعا ، وربما يكون ناتجا عن تأثرهم بغيرهم ، وربما يكون الاثنان معا . وقد

(١) المتنبي • الفتح الوهبي ٢/ ٣١٠ - ٣١٢ • مجلة العالم الاسلامي - بالغة

الانجليزية - عدد سنة ١٩٦٠ م ١٠

زاد وضوح التجسيم عندهم نشأتهم في خراسان . وقد كانت خراسان موطناً للحشوية والمشبهة والباطنية ، وكانت مرتما خصبا لكل مذهب تلفيقي ، فلاعجب أن تتأثر الكرامية بالآراء المنتشرة وقتئذ ، خاصة وأن معظمهم عاش في خراسان . وسيأتى الحديث عن تأثيرهم بغيرهم في الفصل التالى .

ولكن ما الذى دعا فرقة من الفرق الاسلامية كالكرامية إلى الجهر بأن الله تعالى جسم ، وأنه جوهر ، ووصفه بصفات جعلت الفرق الأخرى تكفرهم ؟ هل الدافع إلى ذلك نشأتهم في موطن الحشو والتشبيه ، ومركز الدعوة إلى المذاهب الباطنية والمرية ؟ أم أنه غرض سياهم وهو عارضة الشيعة الذين كانوا يناصبونهم عداوة شديدا ؟

ربما كان السببان معاً ، إذ كانت خراسان إلى جانب كونها موطناً للحشو والتشبيه والتجسيم ، كانت أيضاً موطناً للشيعة الذين انتشروا فيها انتشاراً كبيراً . فرأى الكرامية أن يتوسعوا في نشر آرائهم ، فيعلنون صحة إمامة على ومعاوية ، لا لأنهم يريدون أن يكون على خليفة ، ولكن لينصروا معاوية ، ويعطونه الحق في إقامة خلافة مستقلة .

وقد التفوا حول السلطان لينصرهم ، وبالفعل أزرهم السلطان لما رأى من كثرة أتباعهم ، وزيادة مواليهم على امتداد خراسان ، وسطوتهم ونفوذهم في بلاد الفرس ويقال إن أتباعهم وصلوا إلى بلاد المشرق — سوريا والعراق والقدس — ، وبلاد المغرب — الحجاز واليمن وغيرها — ، وكان لابن كرام ما يقرب من عشرين ألفاً من الأتباع في القدس وحدها (١) .

(١) السبكي ، الطبقات ١٦٧/٢ .

ولكن هل فهم الكرامية الدين الإسلامى حق فهمه ، أم أنهم فهموه على قدر طاقتهم الذهنية ، فجاء فهمهم للدين قاصراً ، وتأويلهم للآيات باطلاً ، فأصبحت آراءهم تميل إلى التجسيم أكثر من ميلها إلى التنزيه ؟

لا أحد يدرك السبب الحقيقى الذى دفع الكرامية إلى القول بالتجسيم ، ولكن الشئ الواضح الجلى هو أن زعماء الكرامية منذ ظهورهم دلوا على سوء نواياهم زعياً تلو الآخر ، وليس أدل على ذلك غير الحوادث والفتن التى كانت تحدث بسببهم . فقد طرد الفخر الرازى من فيروزكوة — وهى من أعمال خراسان — إلى هراة بسببهم ، عقب مناقشة قامت بينه وبين أحد الكرامية وهو مجتهد الدين ابن القدوة . كما قتل ابن فورك الأشعرى بسبب دسيسة من أحدهم أيضاً ، بل قيل إن بعض الكرامية وضع له السم أثناء عودته إلى منزله عام ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م ، بعد ما اتهموه بأنه اسماعيلى المذهب (١) .

وبالنظر إلى الفقرة السابقة من « تاريخ العتي » :

« ... فنجموا له بالطاعة ، وفرشوا له حدود الضراعة ... ووجدت خاصته سوقاً للأطماع بعملة الابتداع ، فاستزبنوا الناس ، واستفتحوا الأكياس ... »

وهذه الفقرة تدل دلالة واضحة على ما كان منهم من استغلال مكانتهم فى جمع الأموال ، وقد التفوا حول السلطان لينصر مذهبهم ، فظل يؤيدهم هو وابنه إلى أن حدث يوماً كان فيه السلطان يعقد مجلساً ، فجرى فى مجلسه ذكر الكرامية ، « ... وإطلاقهم القول بالتجسيم (٢) ، وتعريض الله لما لا يليق بذاته الكريم .

(١) The Moslem World p. 11 1960.

(٢) وكان هذا بالطبع من آراء ابن كرام التى أخذها عنه اسحق بن عيسى وابنه أبوبكر وباقي الكرامية .

فأنف السلطان لهذه الشنعاء من مقالهم ، والعوراء من فحوى جدالهم ، ودعا السلطان أبابكر سائلا عنه ، وباحثا صورة الحال منه . فأنكر أبوبكر اعتقاد ما نسب إليه ، وأظهر البراءة عن ما أحيل به عليه ، فسلم مع الإنكار عن مس العتب والأفكار . فأما الباقر (١) فإن الكتب من السلطان نفذت إلى العمال في تقديم الاستقضاء عليهم ، فن أظهر البراءة عن قوله الشنيع واعتقاده الموجب للتبديع ، ترك وشأنه من عقد المجالس للتدريس ، وتشرف المناظر للتذكير ، ومن أصر على دعواه ، ولم يخر لنفسه سواه ، جعل مغناؤه عليه حصيرا ، ورد لسانه دون الفضول قصيرا ... ، ولم تزل غصة القول بالتجسيم ناشئة في صدر أبي بكر يعارع الأيام على نغزة المكافأة بها إلى أن استتب له الأمر ... (٢) .

وقد سأل أبوبكر الانتقام من القاضي صاعد بن محمد الذي وشى به عند السلطان ، بادعائه عليه القول بالتجسيم ، وكان لانتقامه من جنس عمل القاضي صاعد ، فادعى عليه انتحال مذهب الاعتزال . فجمعها السلطان ، وواجه كلا منها بالآخر (٣) ، وأظهر ادعاء كل واحد على أخيه . وهنا خشي أبوبكر من هذه المواجهة ، وحاول للتخفى عما صرح به من قبل ، فزعم أن السبب في ادعائه هذا هو منافسة أبي العلا صاعد له في العلم ، فادعى عليه مذهب الاعتزال ، كما ادعى عليه صاعد القول بالتجسيم .

وفأراد تلافى باغى الخطب ، فزعم أن الاشتراك في مرتبة العلم أحدث بينهما

(١) يقصد باقي الكرامية .

(٢) التنبؤ . تاريخ اليميني ٣١٤/٢ .

(٣) وقد كانت هذه المواجهة سببا في قيام أمشاحات والمعارضات التي كانت مستوذي

إلى قيام فتنة لولا قوة السلطان وتدخله في إخماد هذه الفتنة في بدايتها .

منافسة تنازعا معها مذهبي التجسيم والاعتزال، فلا صَح ما نسبني إليه ، ولا تُقر ما ادعيته عليه . (١)

ولم يقتصر عداء أبي بكر على القاضي أبي العلاء ، بل تعداه إلى الأعيان من الأشراف إذ يقول العتي في تاريخه :

«... وأطلق تَمَادَى الأيَّام على نباهة أبي بكر وارتفاع مكانته ، وإتساع حشمته ومهابته ، وانبساط أيدي حاشيته في أموال وأعراض أهل ناحيته ، واستمرار العناد بينه وبين الأشراف في جبرته ألسن الجهور من الناس بمحضرة السلطان بما طغى من حاله ، وبغى من جرح خياله ... حتى إذا جاوز الاحتمال حده ... عقد السلطان ولاية نيسابور على الحسن بن محمد بن العباس ... وكان غرض السلطان من عقد الرياسة له أن يقمع به من انعمدت له بدالة التآله ، وسابقة الترهيب والتزهد (٢) ، فتقدر أن الذي حظى به معقود بالدين فلا سبيل إلى حله ، ولا عاق أبدأ لمستله ، ويرجع به إلى ما يوجب التقية من رفض المراتب العلية والمطامع الدنيوية ... وتطرف الرئيس أبوعلى حواشي المقصود ، ينتزع منهم بعض ما أخذوه رشى ، واحتسوه ثروبا وكس . ثم نقلهم إلى بعض القلاع عبرة لمن أكل بالله ، وأظهر الزهد في الدنيا ثم لم يتوكل على الله . وهم بصاحبهم (٣) فأخذ حذره ، وأرضى من دونه ستره .

(١) المرجع السابق ص ٣١٧ . وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن صادقا بالخرجة التي تليق بزاهد متصوف مثله ، لذا أنه أنكر ما ادعاه على أبي العلاء ، ثم أن مناخسته لأبي العلاء على مرتبة العلم لم تكن هي السبب الحقيقي الذي دفعه إلى ما قاله ، ثم إلى إنسكاده القول من بعد . إذ إن من يصل إلى مرتبة علمية فائقة يكون من النزاهة بحيث لا يعرض غيره لأذى من أجراه قول مقتل ، فليس هذا من خصائص العلماء ، ولا من صفات الصوفية الزهاد .

(٢) ، (٣) يقصد به أبا بكر بن اسحق بن عمار .

ولم يقصد السلطان قصد استتصاله ، ولا نفذه عن فضول ماله ، فترك من وراء الحجاب على قدم الزهادة ، وغصص الفطام عن العادة . (١)

وهكذا اتضح غرض أبى بكر بن اسحق بمحشاد أمام السلطان ، مما اضطر الأخير إلى مطاردته حتى يتأدب ويرجع عما هو عليه من الطمع والتستر بالزهد والورع . ولقد كان فى استطاعة السلطان معاقبة عقابا صارما ، ولكن خشيته من قيام فتنة ضده منعتة من ذلك ، لأن أبابكر كان له من الاتباع المخلصين ما لا حصر له فى مدن فارس كلها ، وذلك لاشتهار بالزهد .

وقد توفى أبوبكر عام ٤١٠ هـ ، أى بعد وفاة والده بسبعة عشرة عاما ، وكان له من الموالى والاتباع ما يقرب من عشرين ألفا فى القدس وغيرها (٢) .

أما الفرقة الثانية التى سنشئ بالحديث عنها ، فهى فرقة د الهيصمية . وقد وجدت صعوبة بالغة فى جمع مادة عن الهيصمية ، لندرة المراجع التى كتبت عن ابن الهيصم . وحتى هذه المراجع التى تكلمت عن د الهيصمية ، لم تذكر ترجمة لمؤسس الفرقة محمد بن الهيصم . فالبغدادى والشهرستانى — مثلا — لم يوردا أية ترجمة لمحمد بن الهيصم ، بل كل ما يمكن الحصول عليه من كتبها عبارة عن الاختلافات التى بين ابن الهيصم وابن كرام ، والتى تعتبر محاولات من جانب ابن الهيصم لتعديل آراء ابن كرام فى التجسيم ، والاستقرار على العرش ، وإطلاق لفظ د الجوهر ، على الله تعالى .

(١) الفتح الوهمى ٢ : ٣١٩

(٢) Encyc. of Islam vol. II p, 774

وفيما يلي عرض لبعض المعلومات التي حصلت عليها عن ابن الهيثم ،
وفرقه الهيصمية .

الهيصمية :

أتباع أبي عبد الله محمد بن الهيثم ، وهو زعيم هذه الطائفة وشيوخهم وعالمهم
في وقته ، وقيل أيضا لأنه متكلمهم .

أخذ عن محمد بن جعفر ، وأخذ هو عن المازلي . وقيل لأنه قرأ بالبصرة على
أبي حسين الأجدب ، وهو معتزلي من أصحاب أبي القاسم ، كان يقول بتكافؤ
الأداة (١) .

عاش ابن الهيثم في القرن الخامس الهجري ، أي في العصر الذهبي للكرامية ،
وقد مهد له اسحق بن عمشاد وابنه أبو بكر الطريق من قبل لسيادة الكرامية .

ولم تصلنا أخبار عن محمد بن الهيثم ، لا عن حياته ولا عن نشأته ولا ماته .
غير أن المستشرق ماسينيون وضعه تحت أتباع الكرامية الذين عاشوا في القرن
الخامس . وقد كان هذا القرن حافلا بالمناقشات الكلامية ، والمناظرات بين الفرق
وبعضها . وكانت الكرامية من الفرق التي دار التناظر بينها وبين غيرها من الفرق .
وأهم هذه الفرق المعتزلة والاشاعرة .

وأشهر هذه المناظرات ما دار بين ابن الهيثم وابن فورك الأشعري في القرن
الخامس الهجري . والتي لم تخل من المشاحنات والدسائس . كما قامت بين ابن
الهيثم وأبي اسحاق الاسفرائيني المتوفى عام ٤٧١ هـ مناظرات أيضا في حضرة
السلطان محمود بن سبكتكين .

(١) خ - شرح البيهون لابن كرامة الجعفي ٢٥/١ ب ، دائرة المعارف الإسلامية :

وإذا نظرنا إلى تاريخ وفاة السلطان محمود الذى كان عام ٤٢١ هـ وتاريخ وفاة الاسفرائينى عام ٤٧١ هـ مع ملاحظة أن ابن الهيصم كان شيخ الكرامية فى عصره ، فإنه يمكننا القول بأنه كان كبيراً فى السن إلى حد ما ، وأنه عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى وتعدى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى . إذ أن ماسينيون يقول إنه جعل المذهب يسود فى بلاد فارس حتى عام ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م . وربما قصد سيادة المذهب من بعده ، وربما قصد سيادته أثناء حياته .

يقول الصفدى تحت عنوان « ابن الهيصم الكرامى » :

« محمد بن الهيصم ، أبو عبد الله ، شيخ الكرامية وعالمهم فى وقته . وهو الذى ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين وليس للكرامية مثله فى الكلام والنظر .

وكان فى زمانه رأس طائفته كما كان القاضى عبد الجبار رأس المعتزلة فى عصره ، وأبو اسحق الاسفرائينى فى هذا العصر رأس الاشاعرة ، والشيخ المفيد رأس الرافضة ، وأبو الحسن الخامى رأس القراء ، وأبو عبد الرحمن السلى رأس الصوفية ، وأبو عمر بن دراج رأس الشعراء ، والسلطان محمود بن سبكتكين رأس الملوك ، والحافظ عبد الغنى رأس المحدثين ، وابن هلال المعروف بابن البواب رأس الكتاب المجددين ، وعند اليهود شخص كان معاصراً لابن البواب كتب فى العبرانى مثل ابن البواب فى العربى . » (١)

(١) خ . الوافى بالوفيات . القسم الثانى من الجزء الأول ص ٣٤٠ . ومعظم القدين ذكرهم الصفدى توفوا فى النصف الأول من القرن الخامس ، والباقى فى النصف الأخير ، مما يدل على أن المدة التى عاش فيها ابن الهيصم كانت فى النصف الأخير من القرن الرابع ومعظم القرن الخامس .

وقد ذهب ابن الهيصم مذهب أستاذه ابن كرام ، إلا أنه حاول تفسير بعض ما ذكره رئيسه من مصطلحات غريبة وآراء أغرب ، كما حاول الانتفاع عنه بحسبنا أنه كان غلصا لله وللدین . فعندما ذكر ابن كرام في كتابه « عذاب القبر » ، إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، خاف أتباعه ومريدوه من إطلاقه لفظة « الجوهر » ، على الله تعالى بما قد يثير فتنة ضدهم وضجة حولهم ، ويجهل الناس يتهمونهم بالابتداع ، وبأن قولهم لم يخرج عن قول النصارى . فألفوا كتابا غيروا فيه الألفاظ والمصطلحات التي كان يستعملها ابن كرام ، ونسبوه إليه ، رغبة منهم في الدفاع عنه .

يقول الاسفرائيني :

« ولما اغتر بهم بعض أغمار الولاة ، نفق (١) لهم سوق تظاولوا به على الرعايا فالحق بهم أقوام مسهم شيء من الفضل في باب الأدب ، فاستحيوا من إظهار كتابه الملقب « بعذاب القبر » فوضعوا كتابا آخر سموه بهذا الاسم ، ونسبوه إليه وهم يظهرونه . وأخفوا أصله الذي صنعه » (٢) .

وهذا ما فعله ابن الهيصم حين وجد الجميع يتهمون ابن كرام بالابتداع والتجسيم من جراء استخدامه للمصطلحات الفلسفية في التعبير عن آرائه اللاهوتية .

« وقد تخطى بعض السكرامية إلى إثبات الجسمية ، فقال : أعنى بها القيام بالنفس ، وذلك تلبيس على العقلاء . وإلا فذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلا

(١) أنام

(٢) التبصير في الدين ص ١٠٢ ، البنداهى . الفرق بين الفرق ص ٢١٥

للحوادث قائلاً بالأصوات ، مستويا على العرش استقرارا ، مختصا بجملة فوق مكانا واستعلاء ، فليس ينجيه من هذه المخازي تزويرات ابن هيصم ، فليس يريد بالجمعية القائم بالنفس . ولا بالجهة الفوقية علاء ، ولا بالاستواء استيلاء . وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإصلاح ، وإبرام معتقد لا يقبل الإبرام والاحكام وكيف استوى الظل والعود أعوج ، وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهورج ، (١) .

ولم تقتصر جهود ابن الهيصم في الإصلاح على تبرير استخدام ابن كرام للبصطلحات في غير موضعها المخصص لها فحسب ، إذ على الرغم من الاختفاق الذي لاقاه في إصلاحه (٢) للمذهب ، فانه واصل محاولاته بلا يأس حتى استطاع أن يعدل من مذهب أستاذه بعض الشيء لكي يقبله العقلاء .

هذه المحاولات التي قام بها ابن الهيصم ، جماعته يقترب إلى حد ما من أهل السنة والجماعة ، لأنها كانت محاولات جديدة للإصلاح ، حتى سمي «مقاربا» ، وأطلق على فرقته «المقاربة» ، لأنها أقرب فرق السكرامية إلى أهل السنة والجماعة .

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ١: ١٢٢

(٢) يقول الشهرستاني في الملل والنحل ١: ١١٢ «اجتهد ابن الهيصم في إرغام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة حتى ردها من المحال القاحش الى نوع يفهم فيها بين العقلاء ، مثل التجسيم فانه قال : أراد بالجسم القائم بالقدات ، ومثل الفوقية فانه حملها على العلو ، وأثبت البينونة غير المنتهية ، وذلك الخلاء الذي أثبتته بعض الفلاسفة ، ومثل الاستواء فانه نفى المجاورة بالقدات ، غير أن مسألة محل الحوادث فانها لم تحل المزمة فالتزمها . وهي من أشنع المحالات عقلا» .

ومن مصنفات ابن الهيثم كتاب في «فن التوحيد» ، وقد ألف معظم الكرامية كتباً في هذا الفن . يقول البردوي في «أصول الدين» :

«وقد صنف الكرامية كتباً في فن التوحيد ... مثل محمد بن هيثم وأمثاله ، ولا يحل النظر في تلك الكتب ولا إمساكها ، فانهم شر أهل البدع» (١) .
وله أيضاً كتاب «المقالات» ذكره ابن خلدون في مقدمته . ويبدو أنه وضع فيه معظم آرائه التي أخذها عن ابن كرام (٢) .

ولم يصل إلينا من آثار ابن الهيثم شيء من كتبه يمكننا من عرض مذهبه ، اللهم إلا بعض المقالات التي نقلها عنه الشهرستاني والبغدادى والاسفرائينى ، دون أن يحددوا لنا بمصدر هذه المقالات ، ويمكن الركون إليها بعض الشيء مع الحرص الشديد ، لأن الحسم دائماً يغالى في عرض آراء خصمه ويورد عليه الاتهامات المتعددة .

لم تمت الهيصمية بموت ابن الهيثم ، بل استمرت على يد أحد القضاة من الكرامية يدعى محمد الدين عبد المجيد عمر المعروف بابن القدوة ، الذى سار على نهج ابن الهيثم . عاش ابن القدوة الكرامى الهيصمى إلى أواخر القرن السادس الهجرى ، لأنه عاصر الفخر الرازى المتوفى ٦٠٦ هـ ، وقامت بينهما مناظرات هامة . وقد كانت المناظرات بينهما حامية الوطيس خاصة ما كان منها عام ٥٩٥ هـ ، إذ كانت هذه المناظرة سبباً في قيام فتنة بغيروزكوة لم تتخذ إلا بعد خروج الرازى من البلدة (٣) .

(١) ص ١

(٢) مقدمة ابن خلدون ج ٣ : ٢٣٠ وما بعدها .

(٣) ابن الأثير «الكامل في التاريخ» ج ٩ : ذكر حوادث ٥٩٥ هـ ، ص ٢٤٧ =

ذكر الفتنة بفيروزكوة من خراسان: في هذه السنة كانت فتنة عظيمة بسكر غياث الدين ملكه، الفور وغزنة، وهو بفيروزكوة، عمت الرعية والملوك والأسراء، وسبها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازي الإمام المشهور، الفقيه الشافعي كان قدم إلى غياث الدين مفارفا لبهاء الدين سالم صاحب باميان، وهو ابن أخت غياث، فأكرمه غياث الدين وبألف في إكرامه وبني له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع، فقصده الفقهاء من البلاد، فغظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة، أما الفورية فكلمهم كرامية، وكرهوه. وكان أشد الناس عليه ضياء الدين وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته. فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والمنفية والشافعية عند غياث الدين بفيروزكوة للمناظرة وحضر فخر الدين الرازي، والفاخرى عبد المجيد عمر المعروف بأبن القدوة، وهو من الكرامية الميضية، وله عندهم حل كبير لزمه وعلمه وبيته. فتكلم الرازي فاعترض عليه ابن القدوة، وطال الكلام، فقام غياث الدين فاستطال الفخر وسبه وشتمه وبألف في أذاه، وأبى ابن القدوة لا يزيد على أن يقول: لا يفعل مولانا، لا، وأخذك الله، أستغفر الله. فاتفقوا على هذا. وقام ضياء الدين في هذه الحادثة وشكى إلى غياث الدين وضم الفخر ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يصح غياث الدين إليه.

فلما كان الند، وعظ ابن عمر المجد بن القدوة بالجامع، فلما صد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم: لا إله إلا الله ربنا، آمنا بما أنزلت، وأتبعنا الرسول، فأكثبنا مع الشاهدين. أيها الناس إنما لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما علم أرسطاطاليس وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها. فلأى حال يشتم بالأمر شيخ من خيوط الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه؟ وبكى، وضع الناس وبكى الكرامية واستفتوا، وأعانهم من يؤثر بعد الفخر الرازي عن السلطان، وثار الناس من كل جانب، وامتلا البلد فتنة، وكادوا يقتتلون ويمجرون ما يهلك فيه خلق كثير. فبأن ذلك السلطان، فأرسل جماعة من عنده إلى الناس وسكنهم، ووعدهم باخراج الفخر من عندهم.

وتقدم إليه بالعود إلى هراة فعاد إليها.

(ويبدو من هذه الحادثة مدى قوة نفوذ الكرامية آنذاك، وتأثيرهم على الحكام).

وبالرغم من أن ابن القدوة كان سبياً في طرد الفخر الرازي من فيروزكوة إلى هراة ، فإنه من المعروف أن فرقة الهيصمية تعد أحسن فرق السكرامية وأعدلها مذهبا .

الفرقة الثالثة من السكرامية هي فرقة :

المهاجرية :

أتباع إبراهيم بن مهاجر . عاش في نيسابور ، ونشأ بها . وأنشأ فرقة المهاجرية من السكرامية .

أخذ عن المازلي ، وأخذ المازلي عن عبدان السمرقندي ، وعبدان عن السجزي ، وأخذ هو عن عبد الله .

عاش في القرن الرابع الهجري ، وقد كانت له مناظرات مع البغدادي المتوفي ٤٢٩ هـ . من آرائه أن الله عرضه بعرض العرش ، لا يفضل منه شيء . وأن أسماء الله أعراض حالة في جسم . وأن الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنى ، وكذلك السارق عرض في الذي تضاف إليه السرقة .

يقول البغدادي : « ناظرت ابن مهاجر هذا في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن سيبه جور ، صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلثمائة في هذه المسألة ، وألزمته فيها أن يكون المحدود في الزنى غير الزاني ، والمقطوع في السرقة غير السارق ، فالزم ذلك . فالزمته أن يكون معبوده عرضاً ، لأن المعبود عنده لحم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة في جسم قديم ، فقال : المعبود عرض في جسم القديم وأنا أعبد الجسم دون العرض . فقلت له : أنت إذن لاتعبد الله عز وجل ، لأن الله تعالى عندك عرض ، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض ، (١) .

لو كان لابن المهاجر قدرة على الجدال ، أو معرفة بعلم الكلام ، لاستطاع أن يخلص نفسه مما أوقعه فيه عبد القاهر البغدادي . ولكن يبدو أنه كان يردد آراء غيره بغير حجة ولا دليل على صحتها ، مما يجعل فيها فجوات يمكن النفوذ إليها وهدمها بسهولة .

ولإبراهيم بن مهاجر آراء فقهية سيأتى ذكرها في الفصل الخاص بآراء الكرامية في الفقه .

الفرقة الرابعة من الكرامية هي فرقة :

العايدية :

نسبوا إلى عثمان العابد . أخذ عن أبي الفضل العابد ، وأخذ أبو الفضل عن أبي عمر والمازلي ، وأخذ المازلي عن عبدان ، وعبدان عن محمد السجزي ، عن أبي عبد الله .

ولم أجد عنهم أخبارا تذكر ، ونسبة إلى أن فرق الكرامية لم تختلف فيما بينها فإنه يمكن القول بأن العابدية لم تختلف مع سائر فرق الكرامية لا في الأصول ولا في الفروع .

الفرقة الخامسة من الكرامية هي :

الزرينية :

أتباع زرين ، وهو رجل من غرجستان — من أعمال خراسان — قيل إنه أخذ عن أبي عبد الله .

وقول الزرينية لا يختلف عن قول الحيدية في شيء .

الفرقة السادسة من الكرامية هي :

الحيدية :

أتباع حيد بن سيف . انفقوا والزينية في كل الآراء ولم يصلنا شيء عن الزينية ولا عن الحيدية ، حتى نتبين إن كانت هناك اختلافات بينها وبين فرق الكرامية الأخرى أم لا . وكل ما جاء عنهم أنهم لم يختلفوا مع الزينية في شيء مما قالوه .

الفرقة السابعة من الكرامية هي :

التونية :

أتباع أحمد التوني . قرأ على أبي بكر بن أبي عبد الله ، وقرأ هو على المازلي ، والمازلي عن عبدان ، وعبدان عن محمد السجزي المعروف بالشيخ السجزي عن أبي عبد الله .

ومن الواضح أن الفرق الأربع الأخيرة قد تلقت العلم على أيدي أساتذة بذاتهم ، مما يدل أيضا على أن هذه الفرق لم تختلف فيما بينها ، وإن كان ثمة اختلاف فانه لا يعمدو أن يكون على هامش المذهب .

والرأي الذي اتفقت فيه كل الفرق الكرامية هو القول بحلول الحوادث في ذات الله تعالى ، وبأن الإيمان قول بلا عمل ، وأن الله جسم .

الفرقة الثامنة من الكرامية هي :

السورمية :

أتباع رجل يعرف بالسورمين . كان يقصر على النحاة قولهم بأن المبتدأ رفع . وقال : الله تعالى يقول « والشمس » وهي مبتدأ هنا ، وعلى هذا استدل بأن المبتدأ رفع .

وتكلم في الحساب فقال : إن أهل الحساب يقولون : إن ثلاثة في ثلاثة تسعة . ولم يعجبه قولهم ولم يقتنع به ، وقال : بل ثلاثة في ثلاثة ستة (١) . وبعد هذا العرض لفرق الكرامية ، نجد من الضروري بيان : هل عاشت الكرامية بعد أن وصلت إلى عصرها الذهبي في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وهل ظل مذهب الكرامية كما هو عليه منذ أن أنشأه محمد بن كرام ، أم أنه تطور في صورة أخرى ؟

يقول الدكتور النشار في « نشأة الفكر » :
 « ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى المروى الانصار المتوفى عام ٨٤٨ هـ ، إن هذا الصوفي الممتاز الذي وضع أصول تصوف سلفي ، كان لا بد وقد اعتنق مذهب الصفاتية في صورة مغالية أن ينتهي إلى التشبيه والتجسيم لقد كان المروى الانصارى صورة من الكرامية فهو بجسم مثلاً ، وهو يؤمن بالكسب والغاء الاسباب كما آمنت الكرامية . . . (٢) » .

والمروى الصوفي الزاهد كان بجسماً ، وهذا يظهر واضحاً من مذهبه في وحدة الوجود . ومن يقرأ كتابه « منازل السائرين » يشعر بذلك على الرغم من أن الكتاب في التصوف المحض . إلا أن القول بوحدة الوجود فيه واضحة ، وبالتالي التجسيم .

يقول المروى في باب « الفرق » .

« والدرجة الثالثة استغراق الشواهد في الجمع ، وهذا رجل شملته الانوار الاولى وفتح عينه في مطالعة الازلية فتخلص من الهمم الدنية » (٣) .

(١) خ — شرح الميول لجشمي ١ : ٢٥ ب وما بعدها

(٢) س ٦٤٠ من الجزء الأول

(٣) منازل السائرين ص ٨٩

ويضيف قائلا في باب «المشاهدة» :

«والدرجة الثالثة مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع ، مالم تكن لصحة الوجود ،
راكبة بحر الوجود ، (١) .

ويقول في باب «الجمع» :

«فأما الوجود فهو ثلاثى نهاية الاتصال في عين الوجود محققا . فأما جمع
العين فهو ثلاثى كل ما اتصله الإشارة في ذات الحق حقا . والجمع غاية مقامات
التوحيد ، (٢) .

ومن يقرأ هذه النصوص لا يخلط بشتى ما فيها من تعريض بحر وحدة الوجود .
ولذا قيل إنه بحسب ، فيمكن قبول هذا القول . أما إن قيل إن ابن تيمية كان بحسبها ،
فهذا مشكوك فيه .

يقول الدكتور النشار : «بقى التشبيه في بيت المقدس وفي دمشق وفي حران .
وفي هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين بن تيمية عام ٦٦١ هـ .
نشأ في أسرة حنبلية يحيط بها التشبيه والتجسيم . وقد وقع فيهما وقوعا كاملا ...
ومن المؤكد أن مذهب -هـ خليط من مذهب الصفاتية المغالية بمنزلة بسمالية
وكرامية ، (٣) .

والدكتور النشار في رأيه هذا يوافق الميل في مخطوطه «السيوف الهندية»
- يقول الميل :

(١) المرجع السابق ص ٩٤

(٢) نفس المرجع ص ٩٩

(٣) نشأة الفكر ١ : ٦٤١

«... كما قال ابن تيمية في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (١) ،
كاستوائى هذا ، وكان قائما على المنبر فجلس ، وكفر هذا لا يخفى على كل
مميز... » (٢) .

ويقول في موضع آخر :

« من زعم أنه في مكان مخصوص كهذا . وابن تيمية وطائفته المخزية كابن
نعيم وابن قدامة وتبعهم النجدية ... واعتقادهم كاعتقاد غلاة الروافض واليهود
والسكرامية وجميع أنواع المجسمة ، فإنهم يقولون إنه على العرش وهو الفلك
المعلوم ، فهو كالسرير المحمول بالملائكة عليهم الصلاة والسلام ، المحفوف بهم على
ما قال تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٣) ... » (٤) .

وفي موضع ثالث : «... وتبعوا (٥) في ذلك (٦) شقيهم ابن تيمية...
على أننا نقول هذه الشبهة ليست لهؤلاء النجدية ولا لإمامهم الشقي ابن تيمية ،
ولنا أصلا لسادتهم السكرامية ، قبح الله الجميع ، وسائر الفرق الشيطانية » (٧) .

ويقول أيضا : « أن ينفى الجسمية الصغيرة ، ويثبت أن له تعالى جسما عظيما
لا مثل له في ذلك ، وهذا هو القول عن ابن تيمية . ولا شك أن هذا كفر

(١) آية ٥ ، س طه

(٢) خ - السيوف الهندية لقطع أعناق النجدية ص ١٦ ب

(٣) آية ١٧ س الحاقة

(٤) خ السيوف الهندية ص ١٦ ب

(٥) يقصد النجدية

(٦) « في ذلك » المقصود بها الكلام على الجهة وأن ما لا جهة له لا وجود له .

(٧) خ - السيوف الهندية ص ٦١ أ

بالاجماع (١) .

وإننى لا أوافق الميلى فى قوله هذا القول على ابن تيمية ، لآبناء على ترهات ودفاع فى غير محله ، والسكن بناء على نصوص من كتب ابن تيمية تدل دلالة واضحة على أنه يرى كل البراءة ، انسب إليه من شبهة التجسيم ، إذ لا يمكن لسنسئ مثله ، دافع عن الكتاب والسنة دفاعاً مريراً ، إلى أن خافه الفقهاء والصوفية ، فدسوا له عند الحكام حتى سجن ، أن يقول مثل هذا القول .

وقبل ذكر نصوص ابن تيمية ، يجب الإشارة إلى أن الأمرة التى عاش فيها ابن تيمية لم تكن محاطة بالنشبية والتجسيم ، بل كانت أمرة متدينة ومثقفة فى الدين الاسلامى (٢) . ولذا نشأ فيها ابن تيمية محبا لهذا الدين ، غيوراً عليه . ومن البديهي أن يتأثر ابن تيمية بالأمرة التى نشأ فيها والبيئة التى تربى عليها ، لأن الانسان نتاج طبيعى للأسرة والبيئة .

يقول ابن تيمية :

« والآيات التى ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله ، إنما نفى عن غيره علم تأويلها لا علم تفسيرها ومنها ، كما أنه لما سئل مالك رضى الله تعالى عن قوله « الرحمن على العرش استوى » س طه : ه ، كيف استوى ؟ قال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وكذلك قال ربعة قبله . فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله . وأما ما يعلم من

(١) المرجع السابق ص ٨٥ أ

(٢) ابن تيمية . «واقعة صحيح المنقول ١ : ٣٥ وما بعدها

الاستواء وغيره فهو من التفسير الذى يبيته الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لتعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معانى كثيرة ولم يبين مراده منها ، فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهذا نجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة ، وإن لم يبين مراده من ذلك ، قد اشتغل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله ، (١) .

فلا يمكن لشخص يقول « فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله » أن يجلس على المنبر ويقول : استوى الرحمن على العرش كاستوائى هذا ، كما ادعى عليه الميلى . أو كما جاء فى بعض الكتب أنه عند تفسيره آية النزول ، كان يقف على المنبر ، فنزل درجات من السلم وقال : كنزولى هذا (٢) .

(١) موافقة صحيح المنقول ١ : ١٦٨

(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٤٨ ، وقد وجدت فى نفس الكتاب ص ١٥

تعليقا هذا نصه :

وقال الشيخ محمد عبده فيما علقه عليه : وذلك أن ابن تيمية كان من المناطقة الآخذين بنظواهر الآيات والأحاديث ، القائمين بأن الله استوى على العرش جلوسا ، فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليا لما أن الله أزلى فمكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه . قال . لأنه قدیم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد ، حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا ، ولنتظار أين يكون الله بين الاعدام والإيجاد ، هل يزول عن الاستواء . فليقبل به أزلا ، فسيحان الله ، ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه .

ولست أهرف هل قال ابن تيمية بغيره من ذلك على التحقيق ، وكثيرا ما تقبل عند

ما لم يقبله .

وإن من يقرأ مثل هذا الكلام لاشك سيرى قائله بالتجسيم ، بل بالسكفر أيضا . ولكن يجب التدبر والنفكر أولا فيما إذا كان صاحب هذا القول من المجسمة أصلا ، أم أنه تتلمذ على يد واحد منهم ، أم أنه اتخذ منها خالصا به في فهم النص ، وكان هذا المنهج موافقا لما سار عليه أهل السنة والجماعة .

لقد عاش ابن تيمية في أسرة متدينة ، وبیت يزدهر بالعلم . فوالده كان إماما محققا لكتب كثيرة ، وجدّه كان فقيها ، وجدته كانت من رواة الحديث . وإنسان عاش في أسرة كهذه الأمرة لأبد وأن يكون قد تشبع بآرائها .

وعلى هذا يكون القول بالتجسيم منسوبا إليه ، إذ كثيراً ما نسب إليه من الأقوال ما لم يقله . وما يعضد هذا القول بعض النصوص التي ذكرها في كتبه ، والتي سأورد بعضها ، من ذلك قوله في العقيدة الحموية ، :

« ما قول السادة العلماء أئمة الدين ، أحسن الله إليهم أجمعين في آيات الصفات ؟ كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وقوله « ثم استوى إلى السماء » (١) إلى غير ذلك من الآيات . وأحاديث الصفات أيضا ، كقوله صلى عليه وسلم : إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن . وقوله : يضع الجبار قدمه في النار ، إلى غير ذلك . وما قالت العلماء فيه ليبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى . فأجاب شيخنا ... ابن تيمية رضي الله عنه وأرضاه : الحمد لله رب العالمين ، قولنا فيها ما قاله الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان ، وما قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء ... لإثبات بلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل ، (٢) .

(١) آية ٢٩ س البقرة

(٢) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤١٤

ويقول أيضا :

« ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل ، مقصوده أن هذا ينفي التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إما وجوبا أو جوازا ... » (١) .

ويقول : « ... قال أحد كبراء المخالفين ، فحينئذ يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام ، فقلت له أنا وبعض الفضلاء إنما قيل إنه يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله ، وليس في الكتاب والسنة إن الله جسم حتى يلزم هذا » (٢) .

وجاء في « العقيدة الحوية » :

« ... وأصل عبادته معرفته بما وصف به نفسه في كتابه وما وصف به رسله ... والذين ينكرون بعض ذلك ما قدروا الله حق قدره ، وما عرفوه حق معرفته ، ولا وصفوه حق صفته ، ولا عبدوه حق عبادته » (٣) .

وهذه النصوص وغيرها تبرىء ابن تيمية عما نسب إليه من القول بالتجسيم والتشبيه ، وتوضح أنه كان يؤمن بما جاء به الكتاب الكريم من غير تأويل ولا تشبيه ولا تكييف .

وليس معنى أن ابن تيمية لم يحتضن مذهب الكرامية في التجسيم موت هذا المذهب . ولكن المذهب عاش بالفعل بعد وفاة زعمائه واحداً بعد الآخر في صورة مذهب وحدة الوجود عند الصوفية أحيانا ، وفي صورة باطنية أحيانا

(١) المناظرة في العقيدة الواسطية ص ٤٠٢

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٩

(٣) العقيدة الحوية ص ١٢٤

أخرى ، إذ سبق القول إن التجسيم يمكن أن يوجد بين الناس بالفطرة ، ومن لم يوصله عقله وتفكيره إلى التنزيه الخالص ، فإنه يلجأ إلى تصوير الله سبحانه وتعالى في صورة مادية تقرب إلى ذهنه وتصوره ، وهذا بعينه هو التجسيم .
لقد عاش المذهب السكراى بالفعل حتى القرن الثلاث عشر الميلادى (١) ، ولكن إذا اعتبرنا التجسيم فطرياً ، فإننى أقول إن مذهب السكرامية لا يزال يعيش بيننا حتى الآن في أذهان الذين عجزوا عن الوصول إلى التنزيه المطلق .

الفصل الرابع

التيارات التجسيمية التي سبقت مذهب الكرامة

إذا حاولنا تتبع فكرة معينة فانه لا يمكننا الوصول إلى أول من نبتت عنده هذه الفكرة ، إذ ربما تكون قد نبتت عند فرد معين لم يظهرها ، ولكنه علمها لتلاميذه وأتباعه بطريق غير مباشر وأذا عوها هم بعد ذلك ، وظلت تنتقل من جيل إلى جيل متطورة نحو الأحسن حيناً ، ومتدهورة إلى الأسوأ حيناً آخر . وعلى كل حال فإن الفكرة بخلافها لا تصل إلينا إلا معرفة ، قد طرأ عليها من التغيير ما يصعب حصره ، وكلما طال الزمان وبعد بين الفكرة الأصلية وبين الحالة التي وصلتنا عليها ، كان من الصعب معرفة جذورها الأصلية .

والمذاهب والآراء التي نقرأها في الكتب ما هي إلا مجموعة أفكار ارتضاها أصحابها والتفوا حول قائلها . وصار ذلك مذهباً له قواعده ، ومبادئه التي يسير عليها ، والتي بها يمين عن غيره من المذاهب .

ولا أقول إن كل فكرة من الأفكار التي يبنى عليها أى مذهب ليست فكرة أصيلة فيه ، ولكن هناك من الأفكار ما تأخذه الفرقة عن الأخرى ولكن بشيء من التغيير والتحريف ، وأحياناً بلا تحريف ولا تغيير كما هي عند الفرقة السابقة . وموضوع هذا الفصل هو : التيارات التجسيمية التي سبقت السكرامية . والسكرامية كأي مذهب أخذت أفكاراً من سبقوها وتأثرت بهم . وأهم فكرة ظهرت في مذهب السكرامية هي فكرة التجسيم . وتكاد هذه الفكرة أن تكون هي الأساس الذي بنى عليه السكراميون مذهبهم الكلامي والفلسفي ، وهي في نفس الوقت السبب الرئيسي في وضع السكرامية في عداد فرق المجسمة .

وإذا حاولنا تقصى فكرة التجسيم ؛ ومن أين أتت السكرامية بهذه الفكرة ، ومن الذين أثروا فيها حتى أخذتها عنهم ونقلتها إلى فرقها التي تشعبت عنها مثل الهيصمية والمهاجرية والاسحاقية وغيرها ؛ لوجدنا أنه يمكننا تقسيم هذه التيارات إلى : ١ — تيارات دينية ٢ — تيارات فلسفية

أولاً : التيارات الدينية :

انبثقت فكرة جسمية الله لدى اليهود ، فكان لديهم دجسماً ، بالمعنى المادى ، وأداهم القول بجسمية الله إلى إضفاء التشبيه عليه ، فكان إلهاً ، مجسماً ، مادياً إنسانياً . ولذلك سأعرض لفكرتهم فى جسمية الله وفى تشبيهه ، وإن كان الكرامية مجسمة وليسوا مشبهة .

١ — اليهودية :

ظهر التجسيم أول ما ظهر عند اليهود — وكما سبق القول لا يمكن معرفة أول من أشاع فكرة معينة — ولكن يمكن — مع ذلك — معرفة المكان الذى نبتت منه هذه الفكرة . ولا شك أن الكرامية قد عرفت فكرة التجسيم عند اليهود واطلعت على أقوالهم فيه ، إذ لم يستطع بنو إسرائيل فى أية فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد الذى دعا إليه الأنبياء ، وكان انجماهم إلى التجسيم والتعدد واضحاً فى جميع مراحل تاريخهم .

ويرى الباحثون فى اليهودية أن فكرة التوحيد لديهم ظهرت متأخرة ، وأنهم عبدوا أولاً دآلهة متعددة ، مجسمة ، ثم انتبهوا إلى عبادة أكبرها ونسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة . وقد ظل بنو إسرائيل على هذا الاعتقاد حتى جاء موسى عليه السلام وخرج بهم من مصر ودعاهم إلى عبادة الله الواحد ، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون طالباً أن يحدوا مرة أخرى إلى عبادة الأصنام وعبدوا العجل ، وخرروا له ساجدين ، وأخذوا يرقصون أمامه عزاء .

يقول تعالى فى كتابه العزيز : « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلًا جسداً له خواص ، ألم يروا أنه لا يتكلمهم ولا يهتدى بهم سبيلاً ، اتخذوه وكانوا ظالمين ، الأعراف : ١٤٨ .

وجاء في سفر الخروج ، ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون وقالوا له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا ، (١) .

وظلت عبادة العجل تتجدد في حياة بني إسرائيل من حين لآخر . واتخذ اليهود من بعد موسى - وفي عهد القضاة - إلى جانب معبوداتهم معبودات الكنعانيين ، فعبدوا « بعل » إله الكنعانيين ، كما عبدوا « يهوا » (٢) الذي أعلنه موسى إلههم .

« وقال الله لموسى هكذا تقول لبني إسرائيل يهوا إله آبائكم ، إله إبراهيم وإله اسحق وإله يعقوب أرسلني إليكم » (٣) ولكنهم تركوا الرب وعبدوا عشتاروت .

وصورة الإله « يهوا » كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة . من ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بني إسرائيل في عمود سحب ، فقد جاء في سفر الخروج :

« وارتحلوا من سكوت ونزلوا في إيثام في طرف البرية ، وكان الرب يسير أمامهم نهارا في عمود سحب ليهديم الطريق ، وليلا في عمود نار ليضيء لهم ، لكي يمشوا نهارا وليلا » (٤) وجاء أيضا أنه عندما صعد موسى وهارون وناداب وأيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل ، وزأوا إله إسرائيل وتحت رجله

(١) الاصحاح ٣٢ : ١ .

(٢) يهوا : لا يعرف اشتقاق الاسم على التحقيق ، فربما كان تعالاه ضمير التأنيب ياهو ، وربما كانه بمعنى سيد أو إل لأن يهوا في العبرية تقابل كلمة « لورد » في الانجليزية .

(٣) سفر الخروج ٣ : ١٣ ، ١٤ .

(٤) ١٣ : ٢٠ ، ٢١ ، الاصحاح ١٩ الآية ٩ .

شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء في النقاوة ، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بني اسرائيل ، فرأوا الله وأكلوا وشربوا . (١) .

وهذه صفات بشرية أطلقوها على الاله ، يهوا ، واتخذوا من أسفارهم دليلا على كل ما يوحى بالتجسيم والتشبيه ، ليستدلوا به على أن إلههم جسم .

وقد امتلأت التوراة بكل ما استندوا إليه في دعواهم أن الله جسم وأنه ذو صورة إنسانية ، وبألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا ، والرؤية وطلوع الله في السحاب ، وكتابة التوراة بيده ، والاستواء وخلق آدم على صورته وظهور نواجزه من كثرة الضحك ، وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه (٢) .

وهذا القول الأخير هو ما زعمته فرقة المقاربة ، وهي إحدى الفرق اليهودية . وقد قالت : « إن الله تعالى خاطب الانبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم . وقالوا : كل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى فهو خبر عن ذلك الملك وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية ، وشافهة الله وجاء الله ، وطلع الله في السحاب ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش استقرارا ، وله صورة آدم ، وشعر قطط ، ووفرة سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وأنه ضحك الجبار

(١) سفر الخروج ٢٤: ١١-١٢

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ١: ٢١٢ وما بعدها ، أحمد أمين . ضحى الاسلام

١: ٣٣٥ وما بعدها ط . السادسة ، أحمد شلبى . مقارنة الأديان ١: ١٥٦ وما

بعدها ط . الثانية .

حتى بدت نواجهه ، إلى غير ذلك ، على ذلك الملك . (١)

وجاء في سفر التكوين :

« سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه ، لأن الله على صورته عمل الانسان . » (٢)
وجاء أيضا « وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة
وقت النهار ، » (٣).

وفيما يلي بعض النصوص الواردة في « العهد القديم » ، والتي توحى بالتشبيه
والتجسيم وهي على سبيل المثال لا الحصر .

« فلما رأى الرب أنه ماله لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال : موسى ،
موسى فقال : هاأنا . فقال : لا تقرب إلى هنا . » (٤) .

وجاء في سفر الخروج :

« فقال الرب لموسى هاأنا آت إليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين
أتكلم معك » (٥) « ولأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل
سيناء » (٦) .

وجاء في المزمور التاسع :

« جلست على الكرسي قاضيا عادلا ، انتهرت الأمم ، » (٧) .

وفي المزمور الثامن عشر :

(١) الشهر ستاني . الملل ١ : ٢١٧

(٢) الاصحاح ٩ : ٦

(٣) الاصحاح ٨ : ١

(٤) سفر الخروج ٣ : ٤ ، ٥

(٥) ١٩ : ٩

(٦) ١٩ : ١١

(٧) آية ٥

« في ضيقى دعوت الرب وإلى إلهى صرخت ، فسمع من هيكله صوتى
وعمرأخى قدامه دخل أذنيه ، فارتجت الأرض وإن تعشيت أسس الجبال ،
ارتعدت لأنه غضب . صعد دخان من أنفه وبار من فمه . أكلت بهرا اشتعلت
منه النار ، (١) .

وكما سبق ، ظهر التجسيم والتشبيه عند اليهود ولأنهم وجدوا في التوراة من التشابهات
ما يوحى بذلك . وقد أخذ المشبهة والمجسمة عنهم أقوالهم ، واجتهدوا في إخراج
أدلة من القرآن والسنة تؤيد قولهم ، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها
واستبوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبس من اليهود .

« فان التشبيه فيهم طباع ، حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وبكى
على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وأن العرش ليبتط من تحته أطيظ الرجل
الحديد ، وأنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع ، (٢) .

وهذا نظير قول ابن كرام في تفسيره للآية الأولى من سورة الانفطار :

« إذا السماء انفطرت ، قال : انفطرت من ثقل الرحمن عليها ، (٣) .

وقد ورد في التزويل الكريم من آيات الاستواء والعرشية والوجه واليدين
والجنب والجمى والعلو والفوقية وغير ذلك ما يوحى بالتشبيه والتجسيم إن أجرى
على ظاهره . وهناك من المنكرين من أجرى هذه الآيات على ظاهرها ، ومنهم

(١) آية ٦ - ٩

(٢) الشهرستاني . المال والنحل ١ : ١٠٦

(٣) البندادى : الفرق بين الفرق ص ٢١٨

من أولها وفق هواه ، مما أدى إلى التشبيه وإلى نعتهم بالمشبهة ، وهؤلاء يقول الله فيهم :
 وفأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ،
 وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما
 يذكر إلا أولوا الألباب ، آل عمران آية ٧

ولم يكنف المشبهة والمجسمة بالامتناد إلى النزيل ، بل عمدوا إلى الأحاديث
 سواء الصحيحة منها أو الكاذبة الموضوعة ، ليؤيدوا ما قالوا به .

ومما استدلوا به من السنة قول الرسول (ص) : « خلق آدم على صورة الرحمن » ،
 والمعروف أن صورة آدم رجل ، وهي إن طبقت على أقوالهم ، فيصير آدم الذي
 صورته رجلا على صورة الرحمن ، فيجب أن تكون صورة الرحمن أيضا رجلا .
 وأيدوا ذلك بحديث « يضع الجبار قدمه في النار » ، وقوله « قلب المؤمن بين
 إصبعين من أصابع الرحمن » ، إلى غير ذلك من الأحاديث التي أجروها على
 ما يتعارف في صفات الأجسام . (١)

وقد كان للتشبيه والتجسيم عند اليهود أكبر الأثر على أقوال بعض الفرق
 الإسلامية التي قالت بالتشبيه أو التجسيم أو الاثنين معا .

قال صلى الله عليه وسلم « لتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع ،
 حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قلنا : يا رسول الله ، اليهود والنصارى ؟
 قال : فمن ا . »

وقد قال بالتجسيم والتشبيه عدد غير قليل من كانوا يعيشون في خراسان ،
 أمثال مقاتل بن سليمان وغيره ، ثم الكرامية التي هي موضوع بحثنا .

ولكن هل أثر اليهود على الكرامية في ناحية القول بالتجسيم فقط أم أنهم أثروا فيهم في جانب آخر ؟ وما هو هذا الجانب ؟

لقد كان اليهود أثر غير قليل في بعض المذاهب الإسلامية . إذ يقول ابن الأثير عند الكلام عن أحمد بن أبي ذؤاد : « كان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة ، وأخذ ذلك عن بشر المريسى ، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان ، وأخذ الجهم عن الجعد بن درهم ، وأخذ الجعد عن أبان بن سمان ، وأخذ أبان عن طالوت بن أخت لييد بن الأعصم وختنه ، وأخذ طالوت عن ختنه لييد ابن الأعصم اليهودى الذى سحر النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان لييد يقول بخلق النوراة ، وأول من صنف فى ذلك طالوت ، وكان زنديقا فافشى الزندقة . » (١)

وقد ذهب الكرامية فى مقالاتها فى إثبات الصفات إلى القول بأن كلام الله قديم ولكن حروفه حادثة .

هذه هى بعض الجوانب التى أخذتها بعض الفرق الإسلامية عن اليهود ، وما يعيننا هو تأثير الكرامية بها خاصة فى ناحية التجسيم .

ولكن هل تأثرت الكرامية باليهودية فقط أم أنها تأثرت بغيرها من الفرق الأخرى فى جوانب أخرى من مذهبهم المجسم ؟ وهل استطاعت المسيحية أن تؤثر بالفعل فى مقالاتها ؟

٢ - المسيحية :

يقول البغدادى : « وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر

كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك أنه قال في خطبته في كتابه المعروف بكتاب « عذاب القبر » ، إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، (١)

فاذا كان يعنى ابن كرام بقوله « الجوهر » ؟ قيل : إن ابن كرام عنى به القائم بالذات غير المحتاج فى وجوده إلى غيره . أى أن الجوهر هنا هو ذات الله تعالى ، هذا ما يبدو من قول ابن كرام : أحدى الذات ، أحدى الجوهر . ولكن هل تأثر حقاً ابن كرام والسكرامية بالنصارى فى قولهم هذا كما يرى البغدادى والشهرستانى ؟

لقد قال النصارى إن الله جوهر ، واستدلوا على ذلك بأدلة منها :

أولاً : رأوا الوجود لا يخلو من جواهر وأعراض ، وليس القديم تعالى عرضاً ، إذ أنه جوهر .

ثانياً : أن الأشياء لن تخرج عن كونها قائمة بذاتها وهى الجوهر ، أو قائمة بغيرها وهى الأعراض ، ويىطل أن يكون تعالى قائماً بغيره فهو إذن قائم بذاته ، أى أنه جوهر .

ثالثاً : أن الأشياء كلها على ضربين : ضرب يصح منه الأفعال وهو الجواهر ، وضرب تتعذر منه الأفعال وهو العرض ، وقد ثبت أنه تعالى فاعل ، ومن تتأنى منه الأفعال يكون جوهرها .

رابعاً : قالوا الأشياء إما شريف قائم بنفسه وهو الجوهر ، أو خسيس قائم بغيره وهو العرض ، ولما ثبت أن القديم تعالى لا يمكن أن يكون من قبيل

(١) افرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الأشعرى . مقالات ٨٢٢ ، الشهرستانى . الملل

الخصيس ، ثبت إذن أنه شريف ، أى أنه جوهر . (١)

ويمكن الاعتراض على أدلتهم وبيان أن التجسيم كان لديهم واضحا في فكرة حلول الله في المسيح وتجسد الكلمة ، ولكن المجال لا يتسع هنا ، وسيأتى تفصيله في الفصل الخاص بالتجسيم . وما يهمنا الآن هو أن الجوهر عند المسيحية هو القائم بالذات ، المستغنى بنفسه عن غيره ، وهو نفس معنى الجوهر عند السكرامية .

هذا بالنسبة للكتب المقدسة المنزلة ، أما بالنسبة إلى أشباه الديانات ، أو الديانات الفارسية القديمة والتي عرفها المسلمون عن طريق الغنوصية ، فسرى مدى تأثير السكرامية بهم .

٣ - المذاهب الغنوصية :

الغنوص كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة ، ثم أصبح لها معنى اصطلاحى ، وهو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا . أو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بغير الاستناد إلى الاستدلال أو الإبراهين العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم العقائد . واعتبروا الغنوص الخلاص الأبدى .

وضعت المذاهب الغنوصية الله على قمة الموجودات . واعتبرته وجودا معقولا مفارقا للبادة ، إلا أن أيونات الوجود صدرت عنه أيونا بعد الآخر ، وحاول أحدها الصعود إلى الله بغير الغنوص فطرد من مكانه . وصدرت عنه أيونات شريرة وهى التى صدر عنها بالتالى العالم المادى بما فيه من أجسام . والنفس البشرية فيها الطبيعتان الخيرة والشريرة . وإذا وجد فى إنسان طبيعة الغنوص عاد إلهيا

(١) الباقلانى . التمهيد من ٢٨ وما بعدها ، الملل والنحل ٦ : ٢٢٠

ربانيا ، ومن تغلبت عليه المادة بقي في العالم الادنى ، ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع ، وقد تغلب لإحدهما على الأخرى .

وحاول حكماء الفرس حل الاشكال الناتج عن وجود تضارع الطبيعتين المضادة لإحدهما للأخرى ، وكيف يصدر عن الخير المحض الذى هو الله شر . وهذا ما سراه عند السكلام عن المانوية والمذاهب الثنوية التى تأثرت بالغنوصية . وتأثر المفكرين المسلمين بالفلسفة الرواقية عن طريق الفلسفة اليونانية ، كان عن طريق الغنوصية التى وصلت إليهم عن طريق الديصانية والمذاهب الثنوية التى كانت منتشرة حول مدينة الرها . وقد كانت الديصانية منتشرة انتشارا كبيرا في العراق عدا المدن الفارسية . ويشبه ابن ديسان السرياني الرواقين في تجسيمهم كل شئ حتى الألوان والطعوم والروائح والاشكال الهندسية (١) .

ومذهب ديسان الذى وجد قبل ماني بن فاتك الحكيمة قريب من مذهب ماني . إلا أن بينهما اختلافا في اختلاط النور بالظلمة . وقالوا إن النور لم يلق الظلمة بأسفل صفحة منه ، والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها . وهو نفس قول الثنوية والكرامية من بعد مع بعض التغيير . فقالوا إن الله تعالى فوق العرش ، ويلاقيه من جهة تحت ، وهى الجهة التى ينتهى منها .

وأصحاب ديسان - الذى سمي بهذا الاسم لأنه ولد على نهر ديسان - بنواحي البطائح ، وكانوا قديما بالصين وخراسان . آمن ديسان بالأصلين : النور والظلمة النور مختار ، أى يفعل الخير باختياره ، والظلمة مطبوع يفعل الشر اضطرارا .

(١) لينتزر . مذهب الذرة ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٤٣ بهامش كتاب النظام لذكره أبو بودة ص ٨٦ ، ٧٧ . نشأة الفكر ص ٢٠٥ ط ٢٠٧ ط ٠ الرابعة

والنور عالم ، قادر ، حساس ومنه تكون الحركة والحياة . والظلام ميت ، جاهل عاجز . جماد موات لا فكل له ولا تميز . والنور إدراكاته كلها متفكة وسائر حواسه شئ واحد ، وكذلك الظلام .

ولقد سيطرت فكرة الثنائية في المذهب الغنوصي الديصاني على ماني بن فانتك فحاول أن يفسر كيفية امتزاج النور الذي هو خير محض بالظلمة ، وقد كانت المانوية من المذاهب الثنوية التي أثرت على كثير من فلاسفة المسلمين وصوفيتهم ، بمحاولتها حل الاشكال الذي وضعته الغنوصية ، والتي كانت الديصانية مهددة لظهورها فيما بعد بصورة أوضح .

المانوية :

أصحاب ماني بن فانتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير ، وكان ظهوره بعد عيسى عليه السلام . وقد عرف أتباعه بعد ذلك بالثنوية لقولهم إن مبدأ الوجود اثنان : نور وظلمة . وأن النور كان في أعلى العلو والظلمة كانت في أسفل السفلى ، وكان النور نوراً خالصاً ، والظلمة ظلمة خالصة ، وأن كل واحد منها متناهي المساحة من الجهة التي يلاقي منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس^(١) . وقد سبق تفصيل ذلك في الفصل الأول .

يقول البغدادي إن السكرامية قد أخذت بفكرة تناهى اقته من جهة السفلى ، أي من الجهة التي يلاقي منها العرش ، من قول المانوية بأن النور يتناهى من الجهة التي يلاقي منها الظلام^(٢) .

(١) الملل والنحل ٢٤٤: ١ وما بعدها ، المعتزلي الخياط . الانتصار ص ٣٧ ، ابن النديم الفهرست ص ٣٣٨ ، ٣٢٢ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الملل ١٠٩: ٥ ، نشأة الفكر ١: ٦٢٢ ط الثالثة .

ويؤكد الاسفرائيني أن ابن كرام : « كان يسمى معبوده جسماً ، وكان يقول : له حد واحد من الجانب الذى ينتهى إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخرى ، كما قالت الثنوية فى معبودهم لأنه نور متناه من الجانب الذى إلى الظلام ، فأما من الجوانب الأخرى ، فلا يتناهى » (١) .

ومن الطبيعى أن يتأثر ابن كرام بأراء الثنوية ، خاصة وأن أرض خراسان كانت مهدا لكثير من الديانات والمذاهب الفارسية القديمة التى اعتنقها أهلها والتى سبق أن فصلناها . ولكن هل تأثر ابن كرام بالثنوية عامة والمناوية خاصة فى هذا القول فقط ، أم أنه يمكن أن يكون قد أخذ عنهم أقوالاً أخرى وزج بها فى مذهبه ؟ لقد قال ابن كرام وأتباعه من بعده إن الله فى جهة الفوق ، وأنا نرفع أيدينا بالدعاء إلى السماء لأن الله فيها . فأثبت الكرامية الفوقية لله تعالى ، وهذا نظير قول الثنوية إن النور فى أعلى العلو إلى ما لا نهاية .

وإن كانت الكرامية قد أخذت القول بالتناهى من جهة السفلى ، ووجود الله فى جهة العلو عن الثنوية ، فمن أين أتت بالقول بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ؟ وهل ابتدعت الكرامية هذا القول وكانت أول من صرح به ، أم أن هناك من المذاهب ما سبقها إلى هذا القول بطريقة أو بأخرى . وقد أخذته عنها الكرامية وصرحت به فى كتبها ؟

إن مسألة حلول الحوادث فى ذاته تعالى . ليست بالامر الذى ابتدعته الكرامية ، وكان ضمن الأسباب التى أوجبت تبديعها . ولكن سبقها إلى ذلك عدد غير كثير من المذاهب . ولم تكن أول من صرح بهذا القول كما يقول الاسفرائيني :

« وما ابتدعوه من الفضلات عما لا يتجاسر على إطلاقه قبلهم. واحد من الأمم
لعلهم بإفتضاحه ، هو قولهم بأن معبودهم محل الحوادث ، تحدث في ذاته أقواله
وإراداته وإدراكه للسموعات والمبصرات ، ومما ذلك تسمعا وتبصيرا. وكذلك
قالوا: تحدث في ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش ، وزعموا أن هذه أعراض
تحدث في ذاته ، تعالى الله عن قولهم . » (١)

أما من سبقها إلى هذا القول ، فهم الثنوية ، إذ اختلفت الثنوية في تفسير كيفية
امتزاج النور والظلمة . فقال ماني إن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ،
وأنها قديمان حساسان ، وأن فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا
بمتزجين ، فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج . فأقر بحادث حدث في القديم من
غير سبب أو جبه ولا إرادة منه . (٢)

ويمكن لمعارض أن يقول إن الثنوية ليست مذهبا إسلاميا ، وهنا تكون
الكرامية فعلا قد ابتدعت هذا القول . ولكن الثنوية كذهب ، عرف لدى المسلمين.
والمطوب بيان أن فكرة حلول الحوادث في ذات القديم موجودة بالفعل من قبل
الكرامية بغض النظر عن وجودها في دين منزل .

لقد أقر ماني بحديث الحوادث في ذات القديم ، وقال إن نتيجة هذا الحدوث
هو وجود العالم . ولكن الإسفرائيني يعود فيقرر أن الكرامية قد أخذت مسألة
حلول الحوادث من المجوس .

(١) التبصير في الدين ص ١٠٠ ، ١٠١ ، الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، الملل والنحل

ص ١ : ١١٠ و ص ١١١

(٢) أنظر المقدسي . البدء والتاريخ ١ : ٩٠

«ولم يجد هؤلاء في الأمم من يكون له القول بمحدث الحوادث في ذات الصانع غير المجوس ، فرتبوا مذهبهم على قولهم إن المجوس قالوا : تفكر يزدان ، في نفسه ، في أنه يجوز أن يظهر منازع ينازعه في ملكته ، فاهتم لذلك ، فحدثت في ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة فخلق منها الشيطان . فأخذ الكرامية هذه المقالة وبنوا عليها قولهم بمحدث الحوادث في ذاته سبحانه — تعالى الله عن قولهم — فلزمهم أن يجوزوا حلول الآلام واللذة والشهوة والموت والعجز والمرض عليه . » (١)

والأصل في هذا قول الكيوميونية ، أصحاب كيومرث — أي الحى الناطق — من المجوس . إذ أثبتوا أصليين : يزدان وهو أزلى قديم ، وأهرمن وهو محدث مخلوق . وقالوا : إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكّر في نفسه ، وفي إمكان ظهور منازع له ، وكانت هذه الفكرة رديئة وغير مناسبة لطبيعة النور ، فحدثت الظلام من هذه الفكرة وسمى أهرمن . وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والفسق والضرر ، فخرج على النور وخافه في طبيعته وأفعاله .

وواضح أن النور أزلى قديم وهو المسمى يزدان ، وقد خلق في ذاته أهرمن الذى هو الشر وهو محدث ، فهذا بعينه هو القول بمحدث الحوادث في ذات القديم . وليس معنى هذا الجزم بأن الكرامية قد أخذت مسألة حلول الحوادث في ذات القديم من الكيوميونية والمجوسية ، إذ ربما تكون قد تأثرت بغيرهم كما سنبين ذلك عند الكلام عن التيارات الفلسفية .

٤ — الختمونية والمجسمة المسلمين :

قيل إن أزل من أدخل لفظ « الجسم » في الفلسفة الإسلامية ، وأطلقه على الله

تعالى هو عبد الله بن سبأ صاحب فرقة السبئية .

حكى أنه قال لعلي بن أبي طالب : أنت الإله حقا ، فنفاه على المدائن . ولما مات — رضى الله عنه — قال ابن سبأ : لم يمت عليا ، ولم يقتل ابن ملجم إلا شيطانا تصور في صورة علي ، أما هو ففى السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملؤها عدلا . وأتباعه يقولون عند سماع الرعد : وعليك السلام يا أمير المؤمنين . (١)

وقد كان عبد الله بن سبأ أوله من غالى فى تقديس على رضى الله عنه ، فقال : إنه كان نبيا ، ثم وصل به الأمر إلى تأليهه . ودعا إلى ذلك قوما من أهل الكوفة الذين أطاعوه وساروا على نهجه ، مما جعل عليا يأمر بإحراق بعضهم ، ونفى عبد الله إلى المدائن . ولكن هذا الأمر كان مدعاة لهؤلاء الغلاة لتثبيت القول بأن عليا إله ، لأنه لا يحرق بالنار إلا الله . (٢)

وقد استطاع ابن سبأ أن ينفث آراءه القائلة بتأليهه على بين أهل المدائن والكوفة الذين التفوا حوله من فرط حبهم لعلى . وقد لاقت آراءه رواجا كبيرا خاصة بعد موت على . والتف حوله من التف ، وأخذت عنه كثير من الفرق الرأى القائل بتقديس بعض الناس إلى درجة قد تصل أحيانا إلى تأليههم .

وقد ظهرت بعض الفرق التى مالت إلى التجسيم والتشبيه (٣) ، ومعظمها من

(١) الرازى . اعتقادات فرق المسلمين والمفسرين ص ٥٧ ، المايطى . التنبيه ص ٢٥ ،

١٤٨ ، ابن أبى الحديد . شرح نهج البلاغة ٢ : ٣٠٩ . الحميرى . الحور العين ص ١٥٤

(٢) الفرائى . تاريخ الفرق ص ٢٩٨

(٣) التشبيه : قد يطلق التشبيه ويراد به اعتقاد المساعدة . فيقال لمقدمه . معبه ، كما

يقال لمقدمه الوحدانية : موحد . وقد يطلق التشبيه ويراد به الإخبار عن تشابه المنشأين ، =

غلاة الشيعة — أتباع علي بن أبي طالب — وهم يظنون أنهم بمغالاتهم في تقديس علي يؤمنون الايمان الحق . وهناك أيضا بحسمة ومشبهة ظهرُوا بين الروافض والحشوية ، وكل الكرامية بحسمة .

ونحن نعرف من هم الروافض ، كما سنعرف الكرامية من خلال هذا البحث ، أما الحشوية فيرى محمد بن زاهد الكوثري أن الحشو يرجع إلى أن : « عدة من أحبار اليهود ، و رهبان النصارى ، ومؤابذة المجوس أظهرُوا الاسلام في عهد الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الاساطير بين من تروج لديهم من لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء موالئهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد رفعونها افتراء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ . فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة . ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، فأثر الحشوية في الشيعة فنادوا بالتشبيه والتجسيم . ولكن سرعان ماتخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة . » (١) .

ويرى الكوثري أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة دوامه بين حشوية الرواة ، وكانت البصرة آنذاك مركز الآراء والنحل فانتشر فيها .

== وقد يطلق ويراد به إثبات فعل على مثال فعل ، فيقال الذي قصد فعلا يشبه فعلا : قصد تشبيه فعله بفعله غيره . وقد أجمت الأمة على أن من قال : إن الرب على صورة متصورة وعمل هيئة إنسان ، فقد شبه ربه . والمشبه هو من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه خ —
الشامل ج ١ : ١٥٩ .

(١) مقدمة تبين . ص ١٠ ، ابن عساكر . تبين كذب المقتري ص ١٠ وما بعدها ،
د . النشار نشأ الفكر ١ : ٦٠٤ ط ١ . الثالثة .

ومن أشهر من ظهر من مشبهة الحديث الأوائل مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي ، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري المتوفى ١٤٩ هـ ، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري ، ورقبة بن مصقلة (١) .

وقد مثل هؤلاء الحشو الهائل في أحاديثهم الضعيفة . فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ، وأن المخاضين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص . (٢)

وحكى أن رقبة بن مصقلة قال : رأيت رب العزة في النوم فقال : لاكر من مثواه ، يعني سليمان التيمر . (٣)

وبهذا القول وغيره مهد هؤلاء الحشوية الطريق إلى القول بفكرة الاتحاد فيما بعد ، كما مهد لها من قبل ظهور فكرة الاتحاد والحلول عند النصارى .

في هذا الجلو المشحون بالذو والحشو نشأ مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ ، وقيل لأنه من الزيدية والمحدثين والقراء . (٤) وقيل لأنه كان مقفرا سنيا ، ولعنه أبو حنيفة . وأجمعت السكتب على أنه كان مشبها وبجمها ، بل قيل لأنه أول من أدخل فكرة التجسيم في الفلسفة الإسلامية بصورة واضحة ، وأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المائل إلى التشبيه والتجسيم .

ويقال إن مقاتل بن سليمان كان من أوائل الذين فسروا المقام المحمود تفسيراً مادياً ، فقال : إن الله على العرش بالمعنى المسكاني المادى ، وأنه استقر على العرش

(١) خ- نهاية القول ١٠٤٣:٣ ، الاشمى . المقالات ٢٦٣:١ الملل والحل ١٠٥:١ ،

(٢) مقالات الاسلاميين ٢٦٣:١ الملل ١٠٥:١ ، نشأة الفكر ٦٠٥:١ ط . الثالثة .

(٣) الاشمى . المقالات ٢٦٣:١

(٤) ابن النديم . فهرست ص ٢٦٣ ط . مطبعة الاستقامة

استقراراً محسوساً . ويحكي عنه المقدمى أنه : « زعم أن الله جسم من الاجسام ، لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشير نفسه (١) .

ونقل عنه الأشعري أنه كان يقول : إن الله جسم ، وأن له جمعة ، وأنه على صورة الانسان لحم ودم ، وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء من يده ورجلي ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره . (٢)

ويذهب التهانوي إلى أن المقاتلية هم المجسمية ، وهم يقولون : إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية . وقد سبق مقاتل — إلى النجسيم — مضر وكهس والهجمي . (٣)

ويقرر التهانوي أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا : إن الله جسم لا كالأجسام . وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح . ونجوز عليه الملامسة والمصافحة . والمعاينة للمخلصين . (٤)

لقد ازدهرت مدرسة مقاتل التي كانت تصف الله وصفا ماديا ملموساً ، وتراه كأثنا ماديا محسوساً ، ولاقت نجاحاً في خراسان — موطن مقاتل — التي ازدهرت بمذاهب الثنوية والمجوس . وبما لاشك فيه أن ابن كرام قد تأثر بهذا الجور المملوء بأفكار الحشو والتجسيم .

ولما كنا بصدد عرض الآراء والمذاهب القائلة بالتجسيم لمقارنتها بآراء

(١) البدء والتاريخ ١٤٩٥ ، نشأة الفكر ١ : ٦٣٥ - ٦٤٠ ط ٠ الرابعة

(٢) المقالات ١ : ٢١٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، الحميرى ٠ الحور العين ص ١٤٩

(٣) كشف اصطلاحات الفنون ١ : ٢٦١ ج ٢ : ٨٠٥

(٤) المرجع السابق ١ : ٢٦١

الكرامية ، فلن نتصدى للاعتراض عليهم ، وسنكتفى بعرض آرائهم مرجئين الاعتراض عند تفصيل مذهب الكرامية . إذ يمكن القول بأن ما يعترض به على الكرامية يصح الاعتراض به على سائر فرق المجسمة القائلين قولهم .

الهشامية :

وهم أتباع هشام بن الحكم ويرتبط الكلام عنه بالكلام عن هشام بن سالم الجواليقي ، إذ تطلق « الهشامية » على أتباع الاثنين . ولكي نفرق بينهما سنطلق على أتباع هشام بن الحكم « الهشامية الحكمية » ، وأتباع هشام بن سالم « الهشامية الجواليقية » .

الهشامية الحكمية :

أتباع هشام بن الحكم ، مولى بنى شيخان . كنيته أبو محمد ، وقيل أبو الحكم . كوفي الأصل ، ولد بواسط وانتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة . وقيل إنه في هذه السنة مات (١) ، والمشهور أنه توفي عام ١٩٠ هـ .

يقال إنه كان في البداية من أصحاب الجهم بن صفوان ، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر . وقد كانت له مناظرات ومجادلات مع المعتزلة ، كما أن له كتباً في مهاجمة الثنوية والمجوس خلافا لما رواه عنه الملقب من أنه كان مانياً ثنوياً ثم أسلم . (٢) .

وأصحاب هشام يتبعون قوله في أن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل ، عريض ، عميق . طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه عن بعض . وقالوا : إنه نور ساطع له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان ،

(١) الأشعري . مقالات ج ١ في مواضع متفرقة ، القمى . الفرق ، الاسفرائيني .

التبصير ص ٢٣ .

(٢) الملقب . التنبيه ص ٣١ ، ابن النديم . الفهرست ص ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، رجال الكشي

ص ٢٢٠ .

كالمسيكة الصافية تتلألا كالزؤاة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون ورائحة وبجسة (١) .

وقال : إن هذه الصفات ليست غيره ، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد . وأن بين الله والاجسام مشابة لولاها لما دلت عليه ، وأنه يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المنفصل عنه المتصل بما تحت الثرى . وأنه محاس للعرش على وجه لا يتفضل أحدهما على الآخر ، وأنه يريد للأشياء وإرادته حركة ليست عينه ولا غيره ، وأنه لا يعلم الأشياء قبل كونها بل بعد كونها .

وقال أيضا : إن الأعراض لا دلالة لها على الباري ، وأن الأئمة معصومون ، والأنبياء غير معصومين (٢) .

وعندما يقول هشام إن الله جسم ، فهو يعنى بالجسم « الموجود » ، إذ لا موجود عنده في الشاهد والغائب إلا الجسم . وروى عنه أنه قال : إن الجسم هو القائم بالذات . ولهذا زعم أن الله جسم لما أنه موجود على الحد الأول ، ولما أنه قائم بالذات على الحد الثاني ، (٣) .

واستند هشام وابن كرام إلى قوله تعالى « الله الصمد » في سورة الاخلاص في القول بأن الله جسم . يقول ابن تيمية :

(١) ابن تيمية . منهاج السنة ١ : ٢٠٣ ط : بولاق

(٢) خ - نهاية القول في دراية الأصول للرازي ٢ : ١٠٠٥ ، خ - ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد لشمس الدين الانصارى ص ٢٠

(٣) خ - تبصرة الأدلة للنسفي ٢٨ : المقدسى . البدء والتاريخ ٥ : ١٤٠ ط .

برطرنند ، ابن تيمية . المعقيدة الخوية ١١٩ ، القرابى . تاريخ الفرق ص ٣٠٠

و فقالوا : هو صمد ، والصمد لا جوف له . وهذا إنما يكون في الأجسام المصمتة فإنها لا جوف لها كما في الجبال والصخور وما يصنع من عواميد الحجارة ولهذا قيل : إنه لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء ، ولا يأكل ولا يشرب ونحو ذلك . ونفى هذا لا يعقل إلا عما هو جسم . وقالوا : أصل الصمد الاجتماع ، ومنه تصميد المال ، وهذا إنما يعقل في الجسم المجتمع ، (١) .

ولكن ماذا يعنى كل هذا عند هشام بن الحكم ؟ إن هشاما أثبت — حسب اعتقاده — أن الله جسم ، ومن صفات هذا الجسم أنه طويل ، عريض ، عميق ، وكل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يساوى الآخر ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه . ولا يوجد في الأجسام ما يتصف بهذه الأوصاف ، فهو إذن يعنى أن الله جسم لا كالأجسام ، وهذا الجسم عنده هو الموجود . وبينه وبين سائر الأجسام مشابة لولاها لما دلت عليه ، كما حكى عنه ذلك النسفى وابن الراوندى .

الهشامية الجوالقية :

أتباع هشام بن سالم الجوالقى الجعفى . مولى بشر بن مروان ، أبو محمد أو أبو الحكم ، كوفى . يقال له : هشام الجوالقى ، ثم صار علافا . عده الشيخ الطوسى فى رجاله تارة من أصحاب الصادق وأخرى من أصحاب الكاظم .

قال النجاشى : هشام بن سالم كان من سبي الجوزجان . (٢)

قال هشام : إن الوجود جسم . وأنه لا شيء فى العالم إلا الأجسام ،

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٤١ .

(٢) خ مختصر فى بيان مقالات أهل العالم ٩٣ بالهروانى ، رجال السكوى ص ٢٣٨

القى المغالات والفرق ص ٢٢٥ .

وأجاز أن يعقل العباد الأجسام (١) وهو يتابع قول هشام ابن الحكم في القول بأن الله جسم ذو حد ونهاية . غير أن الجواليقي قال : إن الله على صورة الإنسان وله حواس خمس ، ويد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ووفرة سوداء .

وحكى أبو عيسى الوراق أن هشاما كان يقول : إن ذلك نور أسود ، يقصد الوفرة السوداء ، ونصفه الأعلى مصمت ، إلا أنه ليس لحما ولا دما .

وقال أيضا : إن الله نور ساطع يتلألا بياضا ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به . وسائر حواسه متغايرة على مذهبهم (٢) .

وقالوا : لا يعقل عالما أبدا يدرك علما إلا بالحواس ، وأحالوا أن يوصف بغير ما تحيط به أوهامهم ، (٣)

وحكى عن الجواليقي أنه قال في أفعال العباد : أنها أجسام ، لأنه لا شيء في العالم إلا الأجسام ، وأجاز أيضا أن يفعل العباد الأجسام . وروى مثل هذا القول عن شيطان الطاق (٤) . ويحكي السكثي عن هشام بن سالم أنه قال : إن الله عز وجل

(١) خ — نهاية العقول ١٠٠٦/٢ ، ١٠٤٢ ، خ — إرشاد القاصد ص ٢٠ ، خ —

مختصر في بيان مقالات أهل العالم ٩٣ ب .

(٢) منهاج السنة ٢٠٣/١ ، البدء والتاريخ ١٤٠/٥ ، تاريخ الفرق ص ٣٠٠ ، المقالات والفرق ص ٢٢٥ .

(٣) الحميري . المحور العين ص ١٤٩

(٤) القمي . المقالات والفرق ص ٢٢٦

صورة ، وأن آدم خلق على مثل الرب ، فنصف هذا ونصف هذا (١) .

وسواء قال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهم من المجسمة إن الله جسم لا كالأجسام ، أو أنه لحم ودم لا كاللحم والدماء ، فإن هذا القول من الأقوال التي لم يأت بها نص ، وهذا الوصف من الأوصاف المبتدعة التي لم ترد في قرآن ولا سنة .

والحقيقة أن لفظ « الجسم » عند العرب يعني به : الطويل ، العريض ، العميق ، المحدود . يقول ابن خلدون : « أما غير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو القول بأنه المركب من الجواهر وغير ذلك ، فاصطلاحات للتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوي » ، (٢) مما دعاهم إلى ابتداع القول بأن الله جسم ، ثم القول بأنه لا كالأجسام .

الجواربية :

أتباع أبي داود الجوابي ، وقيل داود الحواري ، وفرقته تسمى « الحوارية » ، و « الجواربية » ، والمشهور أنه داود الجوابي .

قال : إن الله تعالى جسم ، نصفه الأعلى من فوه إلى صدره أجوف ، أما النصف الأسفل من صدره إلى أسفله فهو مصمت ، والله عنده لحم ودم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وأذنين ، وهذا القول شبيه بقول الجواليقية والبيانية والمقاتلية .

(١) رجال الكشي ص ٢٤١

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣ : ١٠٥ ط . لجنة البيان العربي

وحكى عن داود أنه قال : اعفوني من اللحية والفرج ، واسألوني عما وراء ذلك .
وعلى الرغم من أن هذه الأقوال صريحة في القول بأن هناك تشابها بين الله والبشر ،
إلا أن الجوابي وأتباعه يقولون : إنه لحم لا كاللحم ، ودم لا كالدماء (١) .

وهذا القول خارج على أقوال المسلمين ، ولا يمكن أن يدل على التنزيه بأى حال
من الأحوال ، إذ يكفي قوله بأنه تعالى لحم ودم وإن كان هذا اللحم وذلك الدم
لا كاللحم ولا كالدماء ، فإنه لا يمكن أن يعقل دم واحم إلا ما هو معروف عن
طريق الحس .

والحقيقة أن المجسمة والمشبهة عندما يطلقون الصفات على الله ، وتكون هذه
الصفات تجسيمية ، فإنهم يجعلونها صفات سلوب ، بوضع حرف النفي « لا » ،
قبل الصفة ، ولا أدري سببا لاثباتها ثم نفيها إلا تردد القائل فيما يقوله ، وعدم
اقتناعه به .

المغيرة :

أنباع المغيرة بن سميد العجلي . مولى خالد بن عبد الله القسري . ادعى الإمامة
لنفسه ثم ادعى النبوة . قال : إن الله تعالى على صورة رجل من نور ، وقال إن
عليه تاج من نور ، هذا التاج هو اسم الله الأظم الذى تكلم به حين أراد أن

(١) مقالات الأشعرى ١ : ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، تاريخ الفرق لفرابي ص ٣٠١ ، البدء
والتاريخ ٥ : ١٤٠ مقدمة ، ابن خلدون ٣ : ١٠٥٧ ، الفرق بين الفرق ص ٢٢٨ ، ابن الجوزى

يخلق العالم ، فطار ووقع على رأسه تاجا (١) . وهو تأويله لقوله « سبغ اسم ربك الأعلى » من الأعلى : ١ .

واقعه عنده له من الاعضاء والجوارح ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة ، إلا أن أعضائه على صورة حروف الهجاء . فالألف موضع قدميه ، والميم رأسه ، والسين صورة أسنانه ، والعين والفين صورة أذنيه ، والصاد والضاد صورة عينيه ، وشبهه الماء بالفرج . وزعم أنه عرج إلى السماء فسح الرب رأسه وقال : اذهب يا بنى إلى الأرض وقل لهم إن عليا يبنى وعينى . وهذا نظير قول أبي منصور المجلى أنه عرج إلى السماء وأن الله تعالى مسح بيده على رأسه وقال له : يا بنى بلغ عنى (٢) .

الشيطنانية :

أتباع شيطان الطاق الرافضى ، وهو لقب لقبوا به أبا جعفر محمد بن النعمان الاحول الذى تلقبه الشيعة مؤمن الطاق . وقد أطلق عليه هذا الاسم لأنه كان يجلس فى سوق طاق المحامل بالكوفة للصرف . عاش فى زمان جعفر الصادق الذى توفى عام ١٤٨ هـ ، وقد قيل إن شيطان الطاق توفى بعده بمدة .

قال : إن ربه على صورة الانسان ، ومنع هو وأتباعه أن يكون جسما ،

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٣٩

(٢) هقيدة الصقار بنى ٨١:١ ، المكمال فى التاريخ ٨٢:٥ ، البه ٠٥٤ ، والتاريخ ١٤٠:٥

الفرق بين الفرق ص ٢٣٨ ، المل والنحل ١:١٧٦ ، تاريخ الفرق ص ٢٩٨

ولعله فعل هذا لكي يتجنب الالتزامات التي تقع على المجسمة ، فوقع في التشبيه .
وشارك هشاما في القول بأن أفعال العباد أجسام ، وأن العبد يصح أن يفعل
الجسم (١) .

وهناك من الفرق القائلة بالتجسيم أو التشبيه أو الاثنين معاً أو الحلول
مالا يمكن حصره في هذا البحث ، وقد اقتصرنا على ذكر نبذة بسيطة عن بعضهم
ليوضح لنا قول ابن كرام وأتباعه بين هذه الأقوال الكثيرة ، ومدى تأثير هذه
الفرق على مذهبه المجسم ، علماء بأنه قد أثر فيمن جاء بعده من فرق المجسمة .

ثانياً : التيارات الفلسفية :

معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية لاشك أثرت فيهم ، فقد قرأوا علوم اليونان
من طب وفلك وكيمياء وفلسفة وغيرها ، وقد تأثر أبو الهذيل العلاف وهشام
ابن الحكم وغيرهم بهذه الفلسفة ، وتناولوا كتب أرسطو بالنقد والتحليل أيضاً .

قد تكون الفلسفة اليونانية وصلت إلى المسلمين قبل حركة الترجمة التي
ازدهرت في عصر المأمون . وذلك عن طريق الغنوصية التي كانت تحمل في ثناياها
كثيراً من العناصر اليونانية . لقد عرف المسلمون فلاسفة اليونان من أول الفلاسفة
الذين يسمون باطليانيرين ومن جاء بعدهم من السوفسطائيين وأصحاب الرواق ،
حتى سقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعهم .

(١) منهاج السنة ١: ٢٠٣ ، الفرق بين الفرق ص ٧١ ، الفهرست ص ٢٦٤ ، الانتصار

والرد على ابن الراوندي ص ٥٨٦ ، ١٧٧ .

فلاصغة اليونان:

١ - أفلاطون :

سبق القول إن ابن كرام وبما يكون قد تأثر بالمجوس والسيكرومائية في القول بحلول الحوادث في ذات القديم ، وأن المجوس هم أوله من أتى بهذه الفكرة ، واسكن أفلاطون ، الفيلسوف اليوناني سبقهم إلى هذا القول . لقد قال أفلاطون بمادة مطلقة ، هيولى مطلقة ، قديمة ، رخوة ، تحدث فيها الحوادث .

يقول في محاورة « طيمارس » : إن المادة أزلية وهي أصل الشر ، والصانع وهو أصل الخير أزلي أيضا ، وهو يخلق الأشياء على غرار الصور ، بأن يتأمل هذه الصور وعلى غرارها يصنع الموجودات .^(١) فالمادة هي أصل العالم — عند أفلاطون — قديمة أزلية . تطرأ عليها الأهراس فتتشكل على غرار الصور ، وتصبح معينة بحيث يمكن التفرقة بين مادة مصورة وأخرى . وهذا معناه تقبل القديم الأزلي — وهو هنا المادة الغير معينة — للحوادث أي الأهراس التي تطرأ عليها فتشكلها . والفارق بين أفلاطون وابن كرام في هذا القول أن الأخير يقصد بالقديم الله ، في حين يقصد به أفلاطون المادة الرخوة .

وقد مال كل من البندادي والدكتور النشار إلى القول بأن الكرامية أخذت القول بحدوث الحوادث في ذات القديم تعالى من أفلاطون .

أما البندادي فيقول :

« وأجمع الفريقان (٢) منهم على أن ذات الله لا يتخلو في المستقبل عن حلول

(١) د . عبد الرحمن بدوي . أفلاطون ص ١٨٩ وما بعدها ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ط الثالثة

(٢) يقصد بالفريقين ، فريقان من فرق الكرامية

الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الأزل . وهذا نظير قول أصحاب الهيولى
إن الهيولى كانت في الأزل جوهرًا خاليا من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض
فيها ، وهى لا تخلو منها في المستقبل . . (١).

وأغلب الظن أن هذا القول صحيح لأن الترجمة انتشرت في عصر المأمون ،
الذى عاش فيه ابن كرام . وقد شجع المأمون الترجمة من اليونانية إلى العربية
وبالعكس ، كما شجع الترجمة عن الفارسية وإلى الفارسية ، إلى غير ذلك من
اللغات الأخرى . ومن الطبيعى أن يطلع ابن كرام على هذه الكتب
الترجمة وأن يتأثر بها كما تأثر بأفوال الثنوية . وفى الحالين حاول ألف ينيور في
هذا القول حسب ما يقتضيه الدين الإسلامى ، فلم يصرح بأن العالم قديم أزلى —
بالرغم من أنه يقول لا يحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض
كثيرة فى ذات الله ، وأن ذاته لن تخلو فى المستقبل عن الحوادث ، إذ هى واجبة
البقاء فى ذاته ولو جاز عدمها لتعاقبت عليه الحوادث — فصرح ابن كرام بأن
العالم حادث وإن كان كلامه لا يدل على ذلك (٢) .

ويعلق الدكتور النشار على قول البغدادى السابق ، فى أن الكرامية تأثرت
بقول أصحاب الهيولى وهو القول الذى يؤيده فيقول :

« هذا هو مصدر الكرامية فعلا ، ولكن من هم أصحاب مذهب الهيولى ؟
لم يتنبه البغدادى إلى الحقيقة كاملة . إن هؤلاء هم أصحاب مذهب الهيولى
المطلقة — هيولى أفلاطون — ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٨ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة ، الملل والنحل ١١١:١

دخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمنا
لأفلاطون مع تغييرات يحتملها مذهبهم الديني . (١)

ثم يقول بعد ذلك :

« ويمضى المذهب منسجماً مع الأفلاطونية ، فيقرر أن لكل موجود إيجاداً
ولكل معدوم إعداماً ... ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصورة في الذات
الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مُثُلُ عنده
في عالم المثل (٢) » .

٢ - أرسطو :

هذا بالنسبة لمسألة حلول الحوادث في ذات القديم ، فإذا عن تأثر ابن كرام
بفلاسفة اليونان في القول بأن الله « أحدى الذات ، أحدى الجوهر » ؟

لقد قيل إن أصل هذا القول هو إطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله سبحانه
وتعالى ، ولكن ما هو الجوهر عند فلاسفة اليونان ؟ وبصفة خاصة عند أرسطو
مثلاً ؟

يقول أرسطو : الجوهر هو ما لا يحل في موضوع ، أى الذى يوجد فيه
غيره ، ولا يوجد هو في غيره . (٣)

ومعنى هذا أن الجوهر عند أرسطو هو ما يكون موضوعاً للأعراض أو

(١) نشأة الفكر ١: ٦٢٥ ط. الثالثة

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

(٣) أرسطو لبهد الرحمن بدوى ص ٦٩ ط. ١٩٥٣

الاشياء الاخرى بوجه عام ، وبعبارة إسلامية — إن صح هذا التعبير — الجوهر عند أرسطو هو محل للحوادث ، وهو غير حادث . وهذا بعينه وصف الإله عند ابن كرام ، إذ أن الله عنده محل للحوادث وهو غير حادث . بيد أن أرسطو كان يرى أن هناك جواهر كثيرة في حين يقول ابن كرام بجوهر واحد هو الله تعالى ، ولا شيء سواه يمكن وصفه بأنه جوهر .

ويعنى ابن كرام بالجوهر أيضاً القائم بالذات ، وقوله إن الله أحدى الجوهر . معناه : أن ذاته هي جوهره وجوهره هو ذاته ، وهذه الذات حاملة للأغراض التي هي الحوادث ، وهو عنده أيضاً جسم بمعنى أنه قائم بذاته . فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام يعنيان شيئاً واحداً هو القيام بالذات ، وما دامت الحوادث تحتاج إلى غيرها ، فإنها ليست جواهر ولا ذواتاً ولا أجساماً ، إنما الجسم الوحيد هو الله تعالى وهو جسم إلا كالأجسام . وإن أطلقنا على بعض الموجودات أنها أجسام ، فإنها حينئذ تخالف ما عناه ابن كرام من أن الله جسم . وهذا يوحى من قريب أو من بعيد بقدم العالم على الرغم من قول الكرامية بحدوثه . وإنما حدوثه عندهم في ذات القديم ، والله تعالى لا يقدر على إفنائه .

ويؤدى قولهم أيضاً إلى وحدة الوجود المسادية ، إذ ما دام الله هو الجسم الوحيد الذى ليس كمثله جسم ، وهو الوجود الحق ، فهو إذن حاوى للعالم بما فيه من موجودات بوصفه أحدى الذات ، أحدى الجوهر .

وكان لابد لهذا الجسم أن يكون غير متناهى ، إلا أن فرق الكرامية اختلفت فيما بينها في القول بتناهى الله ، أهو من جهة واحدة أو أكثر . ولكن يكاد السكراميون بأسرهم يجمعون على أن الله غير متناه من جميع الجهات عدا جهة التبعث ، وهي التي يماس منها العرش ، في حين أنكر قليل منهم النهاية .

وتزداد كفة تأثير الكرامية بفلاسفة اليونان رجحانا في القول بأن الله جوهر ،
إذا عرفنا أن أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة وفلاسفة اليونان بصفة عامة كان
لهم أثرا كبيرا في الفلسفة الإسلامية ، وإذا عرفنا أيضاً أن الفلسفة الرواقية قد
وصلت إلى المسلمين عن طريق المذاهب الغنوصية وعلى رأسها لديصانية .

٣ - الفلسفة الرواقية :

من المرجح أن تكون بعض كتب أصحاب الرواق قد نقلت في العصر الأموي
ووصلت إلى المسلمين عن هذا الطريق . أو وصلت إليهم عن طريق الإتصال
بآباء الكنيسة في الأديرة والكنائس ، أو عن الطريقين معا .
ومؤسس الرواقية هو زينون بن مانسوس ، من أهل قيطس . يقال إنه ولد
سنة ٣٣٦ ، وتوفي سنة ٢٦٤ قبل الميلاد .

كان يرى أن المبادئ هي الله عز وجل ، وهو العلة الفاعلة ، والعنصر وهو
المنفصل (١) وكانت الرواقية تقول : إن النفس جسم ، ليس له طول ولا عرض
ولا قدر مكاني . وقد مال الروقية إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما (٢)
وهذه الأجسام مندم مادة متنفسة ، أي حية . ويذكر فلوطرخس في الآراء
الطبيعية التي ترضى بها للفلاسفة ، :

« أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا : إنه السكل ، وقالوا :
لأنه مجسم ، (٣) . أي أنهم قالوا بوحدة الوجود المادية ، إذ يقول فلوطرخس
بعد ذلك :

(١) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٠٤ ، ١٠٥ ترجمة قسطنطين لوطا ط ١٩٥٣

(٢) د. عثمان أمين - الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢

(٣) ص ١٠٦

« إن الرواقين يمدون الجوهر الإلهي بأنه روح عقلي ، ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل . » (١)

والله عند الرواقية هو صورة العالم في أفكار الناس ، والله هو العالم والعالم هو الله .

« ... وجمال العالم ظاهر أيضا فيما يرى من الحيوانات ، والنبات والأشجار وغير ذلك ، وبما يزيد في بهاء العالم ما يبدو لنا فيه ... » (٢)

وقد عرف المسلمون كل هذا عن الرواقين ، كما عرفوا أن الرواقين يقولون :

« إن الله نار صناعي ، يسلك طريق إيجاد العالم ، وهذه النار تحتوى في داخلها على كل الصور الخاصة بالبذور أو الحيوانات المنوية التي عنها تتولد الجزئيات ، والتي بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم » (٣)

فإنه عندهم روح ، أى أنه نفس مادية بالمعنى الرواقى . ويصير مذهبهم في وحدة الوجود منسجما بقولهم « إن داخل العالم لا خلاء فيه ، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له » (٤)

لقد وصل كتاب فلوطرخس « في الآراء الطبيعية » إلى المسلمين ، وهذا الكتاب لا يخلو في الكثير من صفحاته عن إيراد مذهب الرواقية في الألوهية

(١) في الآراء الطبيعية ص ١٠٦

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٣) في الآراء الطبيعية ص ١١٤

(٤) المرجع السابق ص ١١٨

والعالم والإنسان ، كما أن المذهب الروافى قد وصل إليهم عن طريق الوسائل السابقة الذكر ، وعن طريق كتاب آخر هو « لغز قابس » ، ولما كان لغز قابس يورد الفلسفة الأخلاقية الروافية ، لذا لن نتعرض له هنا .

لقد تأثر ابن كرام بأصحاب الروافى في القول بمادية الموجودات كلها ، فقال إن الله جسم ، وأن ما عدا هذا الجسم فهو أعراض . يقول الدكتور النشار :

« وابن كرام هنا روافى واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى للمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيما بعد على أفطح صورة لدى مدرسة عبي الدين بن عربى . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع ، وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم ، أساس وحدة الوجود المادية الروافية ، إن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض . » (١)

ويذهب الدكتور عثمان أمين إلى أننا : « إذا نظرنا إلى مادية الروافيين وميلهم إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما ، وجدنا لهذه الزعة عند الإسلاميين أنصارا . فنحن نعلم أن مفكرى الإسلام قد تفرقوا في عقائدهم على مر القرون فرقا : فقال بعضهم بالتجسيم ، وذهب غلاة الشيعة والرافضة إلى أن الله صورة وأنه جسم ذو أعضاء . ووضع كثيرون من المحدثين والرواة أحاديث وروايات فيها تشبيه الله بخلقه ووصف له بصفات البشر مما لا يليق بجلاله ، وقالت المشبهة : إن الله شيء ، ومعنى ذلك عندها أنه جسم . » (٢)

وهذا يجرنا إلى الكلام عن التيار الثالث من التيارات الفلسفية وهو الزعة الحسية المادية أو ما يسمى بالواقعية الحسية عند المسلمين . وتتمثل عند ابراهيم ابن سيار النظام .

(١) نشأة الفكر ١ : ٦٢٠ ط ٣ الثالثة

(٢) الفلسفة الروافية ص ٣٠٢ ط ٣ الثانية

٤ - الواقعية الحسية :

إن التجسيم كفكرة يعبر تماما عن اعتماد القائلين به على الحس ، سواء كانوا من مفكرى الاسلام أو اليهود وإن كان اليهود قد نظروا إلى الله نظرة حسية أدت بهم إلى التشبيه والتجسيم ، فإننا نجد أن بعض مفكرى الإسلام نظروا هذه النظرة الحسية الطبيعية المادية إلى كل الموجودات ، عدا الله تعالى .

فوجد إبراهيم بن سيار النظام المتوفى تقريبا عام ٢٣١ هـ مثلا قد تشبعت آراءه بآراء طبيعية ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة . ولقد ذهب تجسيم النظام للموجودات إلى حد تجسيم بعض الموجودات الروحية وبعض الأهراس والخصائص الجسمانية ، فنظر إلى الروح نظرة مادية حسية ، وهى النزعة الغالبة على فلسفته . فالروح عنده جسم لطيف ، كذلك الألوان والروائح والطعوم أجسام لطيفة أيضا . (١)

وهذه فكرة رواقية أصلا ، وقد بيّنا ذلك عند الكلام عن الرواقية . وقد قال النظام : إن الروح جسم ، وهى النفس (٢) .

ويعتبر النظام أصدق مثال على وجود النزعة الحسية عند المسلمين ، وعلى أن عقولهم لم تكن قد تهيأت بعد للقدرة على إدراك المجردات والامور العقلية البحتة تهيؤا تاما ، وإن كانوا قد عرفوها ، إلا أنهم لم يكونوا قد تخلصوا بعد من النظرة الواقعية الحسية الأقرب إلى التجسيم منها إلى التجريد والتنزيه . وهـ - ذا

(١) د . أبو ريذة . النظام ص ٤٧ وما بعدها ط . ١٣٦٥ هـ ، الأشعرى .
المقالات ٢ : ٤١ ، الغرابى . تاريخ الفرق ص ١٩٤ وما بعدها ؛ د . النشار . نشأة
الفكر ١ : ٩٩ ط . الرابعة

(٢) الأشعرى . المقالات ٢ : ٢٧

الجانب المادى الذى ظهر فى الفلسفة الإسلامية ، كان قد تسرب إليها عن اليهودية ، وعن اليهود الذين دخلوا فى الدين الاسلامى .

يقول ابن حزم : إن النظام ذهب مذهب هشام بن الحكم سواء بسواء فى القول بأنه ليس فى العالم إلا جسم ، هـ - ذا الجسم هو الله والالوان والحركات أجسام . أى أن الجسم . إذا كان طويلا عريضا عميقا ، فنحيث يوجد يوجد اللون فيه . فهو يرى الوجود كله جسم مادى ، والله جسم ولولا جسميته لما دلت الأجسام عليه ، وقد ذهب إلى هذا النظام ، إلا أنه لم يقل بجسمية الحركات (١) .

ويعتبر الدكتور النشار النظام تليذ هشام بن الحكم (٢) . إلا أن النظام لم يحسم الله عز وجل ، وإن كان قد حسم باقى الموجودات .

وبما يظن مما سبق وما سيأتى أن الكرامية أخذت عن كل فرقة قولاً ، فتأثرت تارة باليهود وأخرى بالمسيحية ، وثالثة بالمناوية ، ورابعة بغيرهم من الفلاسفة ، وأنها مذهب تليفى ، جمع مقالاته من هنا وهناك . ولكن الذى ينظر إلى هذا المذهب نظرة عميقة وفاحصة — حتى من خلال التزامات خصومهم — فإنه يجد مذهباً متكاملًا ، منسجماً فى مقالاته ، على أن تكون هذه النظرة إليه نظرة إلى مذهب فلسفى كبير استطاع أن يسيطر على الناحية السياسية فى خراسان فى القرن الرابع والخامس الهجريين ، للدرجة التى كان يخشى فيها الحكام أنفسهم بالإضافة إلى العامة من سطوتهم ونفوذهم ومقدرتهم — على إشعال الفتن داخل البلاد .

(١) نشأة الفكر ٢ . ٢٤٣ ط . الرابعة

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

وقد كان للكرامية مناظرات عدة مع الفرق الاسلامية الكلامية آنذاك ،
إلا أننا إذا نظرنا إلى الكرامية كفرقة إسلامية ، نجدها قد خالفت أهل السنة
والجماعة في كثير من الأقوال ، ولكن هذا لا يعنى ألبنة مخالفتها لهم في كل الأقوال
أو أن مذهبهم فاسدأ كل الفساد ، فلكل مذهب جوانب قوته وجوانب ضعفه
أيضا ، هذه الجوانب هي التي تميزه عن غيره من المذاهب .

وكما تأثرت الكرامية بأصحاب الديانات الأخرى سواء المنزلة أو من كانت
لهم شبهة كتاب كالمانوية مثلا ، فإنها تأثرت أيضا ببعض الفرق الاسلامية الكبرى:
الخوارج والمرجئة والمعتزلة والأشاعرة في نواحي أخرى من مذهبها عدا
ناحية التجسيم .

١ - الخوارج :

تسكونت ثلاث فرق إسلامية كبرى حول الخلافة هي :

١ - الخوارج ٢ - الشيعة ٣ - المرجئة

وقد أطلق لقب الخوارج على كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت
عليه الجماعة ، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان
بعدهم على التابعين باحسان والأئمة في كل مكان . وكان لقب الخوارج يطلق منذ
البداية على الخارجين على علي رضي الله عنه .

وقد انقسمت الخوارج إلى فرق يجمعها القول بالنبرأ من عثمان وعلي ، رضي
الله عنهما . وأهم هذه الفرق : المحكممة ، الأزارقة ، النجدات ، البيهسية ،
المجاردة ، الثمالية ، الإباضية والصفرية . وقد قال بعض الخوارج « بموازن أن

يبعث الله تعالى إلى خلقه رسولا بلا دليل يدل على صدقه . (١)

وهذا نظير قول الكرامية : « إن الرسالة والنسبة معنيان قائمان بالرسول
والنبي غير لإرسال الله إياه ، وغير عصمته وغير معجزته . » (٢)

يقول البغدادي : « لأنهم سرقوا هذه البدعة من إباضية الخوارج الذين
قالوا : إن قول النبي عليه السلام أنا نبي ، فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى
برهان . » (٣)

والإباضية هم أتباع ابن إباض التميمي ، وقد انقسمت الإباضية إلى أربع
فرق م :

١ — الحفصية

٢ — الحارثية

٣ — اليزيدية

٤ — أصحاب طاعة لا يراد بها إلا الله .

وقد أجمعوا على أن من دخل في دين المسلمين وجبت عليه الشرائع والأحكام
وقف على ذلك أو لم يقف ، سمعه أو لم يسمعه . كما قالوا إن من ورد عليه الخبر ، عليه
أن يعلم ذلك بالخبر .

وقال بعضهم : يجوز أن يخلق الله رسولا بلا دليل ، ويكلف العباد بما أوحى
إليه ، ولا يجب عليه إظهار المعجزة ، كما لا يجب على الله تعالى ذلك إلى أن يخلق

(١) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٠٦

(٢) البغدادي . أصول الدين ص ١٥٤ ، الفرق بين الفرق ص ٢٢١ ، الأسفرائيني
التبصير في الدين ص ١٠٢ ، عقيدة السفاريني ١ : ٨٠ ، التنهاوي ، الكشف ٢ : ٨٠٠

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

دليلا ويظهر معجزة أو لا يفعل . وهذا يعنى أنه يكفى لتصديق الرسول والنبي قوله « أنا نبى » ، وه أنا رسول » . وهذا ما فالتة الكرامية من بعد الإباحية (١) . وهو ما ذكر فى كتب الفرق عن تأثر الكرامية بالخوارج فى مسألة النبوة .

ولكن ما مدى تأثيرها بالمرجئة ؟

٢ - المرجئة :

إن لفظ المرجئة مشتق من الإرجاء وهو على معنيين

أحدهما : بمعنى التأخير كما فى قوله تعالى « أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ، الأعراف : ١١١ »
والثانى : إعطاء الرجاء .

ويطلق اسم المرجئة عليهم بهذين المعنيين معا ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد ، كما كانوا يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية ، ولا ينفع مع الكفر طاعة .

وقيل : الإرجاء هو تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة (٢) .

وقد اتفقت المرجئة والكرامية فى القول بأن « الكفر باق» هو التكذيب له ، والانكار له باللسان ، وإن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح ، وهذا قول محمد بن كرام وأصحابه (٣) .

وعلى هذا فالمنافق عند المرجئة والكرامية مؤمن حقا لقوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله » .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠٦ ، ٢٢٢ ، مقالات الإسلاميين ١ : ١٧٣

(٢) مقالات الإسلاميين ١ : هامش ص ٢٠٢ وما بعدها ، المل والنجل ١ : ١٣٩

(٣) الأشعرى . المقالات ١ : ٢٠٦

فالإيمان عندهم إذن لا يتبعض ولا يتجزأ ، كما أنه لا يزيد ولا ينقص .

واختلفت الكرامية عن المرجئة في قولها : إن الإيمان هو الاقرار الفرد على الابتداء ، وأن تكريره لا يكون إيماناً ، لأن الناس جميعاً قبلت الإيمان في الذر الأول حين سأله الله تعالى : ألسنت بربكم ، قالوا . بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن ذلك غافلين ، (١) وإنما يكون تكريره إيماناً من المرتد إذا أقر به بعد رده .

وقد تنبه الأشعري إلى إرجاء الكرامية في هذه المسألة إذ ذكرهم تحت « فرق المرجئة » ووافقه على ذلك الشهرستاني حين قال : إن الكرامية فرقت بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف ، وفيما يعود إلى الآخرة والجزاء (٢) .

وقد كان تصريح ابن كرام بأن الإيمان قول مجرد ، دافعاً لمعاصريه على إحراق كتبه التي ألفها ، ومنبهاً لاتباعه بتوخى الحذر ، فحرصوا بعد ذلك على تغيير بعض المصطلحات التي أطلقها ابن كرام حتى لا يثيروا غضب من حولهم ، عما وین عدم الخروج عن الطريق الذي رسمه لهم مؤسس الكرامية الأول أبو عبد الله .

وقد اعتبر البغدادي أبو حنيفة والإمام ، من المرجئة في مسألة الإيمان ؛ إذ أنه يقول هو وأتباعه : إن الإيمان هو المعرفة بالله والاقرار بوجوده ، والمعرفة بالرسول ، والاقرار بما جاء من عند الله في الجلة دون تفسير .

وقد اشتهر عن أبي حنيفة — رضى الله عنه — أنه كان يقول : الإيمان هو

(١) الأعراف : ١٧٢

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ١ : ١١١ ؛ د . النشار . نشأة الفكر : ١٦٣ ط الثالثة

التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلا فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا ، وأن الاقرار باللسان ليس جزءا من حقيقة الايمان .
وبنى على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، لأن ما انعقد عليه القلب من ايمان إن نقص صار جهلا أو وهما أو شكاً ، أى أنه يصير لا إيمان .

وقد جعل أبو حنيفة العمل مرتبة متأخرة عن الايمان الذى هو التصديق عنده ، ولهذا قالوا عنه إنه مرجى ، ولأنه يرجى . أيضا حكم العصاة من المؤمنين إلى اليوم الآخر لكى يحكم الله فيهم بما يشاء (١) .

وتختلف الكرامية عن الحنفية بقولها : إن الايمان هو الاقرار ، وهو قول الذر الاول د بلى ، فى الأزل ، فى حين قالت الحنفية : إن الايمان هو التصديق .
وإن كانت الكرامية قد قالت بقول المرجئة فى الايمان ، فإنها قالت بقول أبى حنيفة فى أنه لا يزيد ولا ينقص ، وقالت بقول المعتزلة والقدرية فى التحسين والتقيح .

٢ - المعتزلة :

المعتزلة لفظه اشتقت من الاعتزال . والمتداول أنه أطلق على أصحاب واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد حين اعتزلا مجلس الحسن البصرى لما خالفوه فى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ولكنه فاسق ، فى منزلة بين المنزلتين .
ويقول نلينو — المستشرق الايطالى — إن اسم « المعتزلة » لم يكن فى ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يخترعه

أهل السنة مضمنين لإياه معنى ذم أو سخرية باعتبار هذه الفرقة خارجة على مذهبهم ؛ وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم وتقبلوه بمعنى المحايدين ، أو الذين لا ينصرون أهل السنة على الخوارج أو العكس في مسألة الفاسق .

ويمكن أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر ، لأن مسألة الفاسق قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول ، فكان المعتزلة آنذاك امتدادا للمعتزلة السياسيين في القرن الأول .

وقد كانت تسمية المعتزلة بهذا الاسم تسمية جزئية في وقت من الاوقات ، مثل التسميات الأخرى كالقدونية والموحدة والعديلة ، ذلك لأن النقطة التي ميزتهم عن سائر الفرق — وهي مسألة مرتكب الكبيرة — قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى التي رسمتها شيئا فشيئا وطلعت على هذه المسألة (١) .

هذا هو تفسير معنى كلمة «معتزلة» أما الجانب الذي تأثرت بهم الكرامية فهو :

التحسين والتقبيح :

أجمعت المعتزلة على أن أصول المعرفة ، وشكر النعمة واجبة قبل ورود الشرع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، كما أن إتيان الحسن ، واجتناب القبيح من موجبات العقول (٢) .

(١) نابو . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية من ١٧٣ - ١٩٢ ، ط ٠ الثالثة

ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، المينو مجلة الدراسات الشرقية . المجلد السابع . روما ١٩١٦ ،

ابن المريضي . طبقات المعتزلة من ٢ وما بعدها ، ط . ١٩٦١ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ١١٣

وقد ذهب الكرامية في التحسين والتقييح مذهبهم ، وسبقهم أكثر القدرية إلى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقل ، . (١)

فالعقل عند كل من الكرامية والمعتزلة يحسن ويقبح قبل ورود الشرع ، وموجب معرفة الله تعالى بالعقل . وأدى بهم هذا القول إلى تمجيد الإنسان . فذهبوا إلى أن أول خلق الله يجب أن يكون جسمانياً يصح منه الاعتبار (٢) ، وهو الإنسان وأن حكمته تقتضى خلقه قبل الجمادات لوجود العقل فيه ، هذا العقل الذى يسير الناس بمقتضاه لأنه الحاكم بالحسن والقبح .

وقد ذهب الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية إلى أن العقل قد يحكم استقلالاً بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها . وتارة ضرورة كحسن الصدق النافع والإيمان ، وقبح الكذب الضار والكفران . وأن المقتضى لذلك هو كونه صدقاً نافعاً وكذباً ضاراً بالدوران . وتارة نظراً كحسن الصدق الضار وقبحه ، وقبح الكذب النافع أو حسنه ، على قدر اختلاف المضرة والنفع (٣) .

ولم تتأثر الكرامية بالمعتزلة في القول بالتحسين والتقييح العقليين فقط ، بل ذهب مذهبها في القول بالمصالح والأصالح . وعلى الرغم من أن الشهرستانى يذكر أنهم لم يقولوا بالمصالح والأصالح إلا أن البغدادى يؤكد ذلك .

يقول الشهرستانى : د وافقوا على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع ،

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠

(٣) غ - نهاية الوصول في دراية الأصول الأروى ص ٢١٦

وتجيب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلاح والطف عقلا كما قالت المعتزلة . (١)

وإن كانت الكرامية لم تثبت فكرة اللطف الإلهي في مذهبها ، فإنها قالت بالصلاح والأصلاح تماما كما قالت المعتزلة ، إذ لا يجوز - عندها - في حكمة الله اخترام العطل الذي يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن ، ولا اخترام الكافر الذي لو أبقاه إلى مدة آمن ، إلا أن يكون في اخترامه إياه صلاح لغيره (٢) . وهذا بعينه هو القول بالصلاح والأصلاح الذي عند المعتزلة ، وهو نفس القول الذي قاله الجبائي وناظره فيه الأشعري وأفحمه ، حين طلب إليه أن يرد على الكافر الذي رأى الصبي يتوفى حتى لا يكفر عند بلوغه ، في اعتراضه على الله لماذا أبقاه حتى كفر ؟ ولماذا لم يمته كما أمات غيره من الاطفال الذين علم أنه لو أبقاهم إلى زمان بلوغهم لكفروا .

ويؤكد الاسفرائيني قولهم بالصلاح والأصلاح حين يقول :
« ومن سوء اختيارهم لحقوهم بالمعتزلة في القول بإيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى ، وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم . » (٣) .

إذ أن الكرامية قالت : إن الله تعالى لو خلق الناس وكان في معلومه ألا يؤمن به أحد ، لكان خلقه لإيام عبثا ، ويعترض عليهم في قولهم بالصلاح والأصلاح بنفس الاعتراض الذي أورده الأشعري على الجبائي .

(١) المال والنحل ١ : ١١٣

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢١

(٣) التبصير في الدين ص ١٠٢

ولأن كانت الكرامية قد اقتربت من المعترلة في قولها بالتحسين والتقييح ،
والصلاح والاصلاح ، فانها أيضا اقتربت من الاشاعرة في القول بالقدر .

٤ - الاشاعرة

أثبت الاشاعرة — أتباع أبي الحسن الاشعري — أن القدر خيره وشره
من الله ، وأن الله مريد للكائنات كلها خيرها وشرها ، وأنه خلق الموجودات
جميعا : حسنها وقبيحها .

يقول محمد بن الهيثم — وهو زعيم الكرامية في عصره — أن القدر خيره
وشره من الله تعالى ، وأنه أراد الكائنات كلها ، وخلق الموجودات كلها ، خيرها
وشريرها ، حسنها وقبيحها (١) .

وهذا أيضا هو قول أهل السنة الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله .

ويمضى ابن الهيثم قائلا : « ثبت للعبد فعلا بالقدرة الحادثة ويسمى ذلك
كسبا . والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقا
لبارئ تعالى ، تلك الفائدة هي مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالثواب
والعقاب . » (٢)

وهذا بعينه هو نظرية الكسب عند الاشاعرة ، فالعبد عندهم قادر على أفعاله ،
لأن الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين
حركات الاختيار والإرادة . والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة

(١) الملل والنحل ١ : ١١٣

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر . فن هذا قال المكتسب هو : المقدر
بالقدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة (١).

ثم على قول أبي الحسين لا تأثير للقدرة الحادثة في الإيجاب بمكس
ما يقوله الكرامية من أن القدرة الحساسة مؤثرة في الإحداث ، غير أن
الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق حقيبه القدرة الحادثة أو تحتها ، أو معها الفعل
الحاصل إذا أراد العبد وتجرده له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من
الله تعالى لإبداها وإحداثا ، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته (٢) .

ولكن كيف يتفق القول بالكسب والصلاح والاصلاح معا ؟

إذا نظرنا إلى مذهب الكرامية في القدر ، وقولهم بأن القدر نهيهم وشيهم من
الله ، صح منهم القول بالقدرة الحادثة والفعل المكتسب . وإذا نظرنا إلى آرائهم
في التحسين والتقبيح والسير بمقتضى موجبات العقول ، صح منهم القول بالصلاح
والاصلاح . أى أنه يجب على الله أشياء ويحظر عليه أخرى ، لأنه مادام العبد
يسير حسب موجبات عقله ، فعلى الله أن يتركه لكي يكون فعله بعد ذلك هو
المقابل بالثواب أو العقاب . وهذا الفعل الذى سيقوم به العبد ليس فعلا أصيلا له
ولكنه مكتسب بالقدرة الحادثة التى ستؤثر في الفعل ذاته ، فتعطى فائدة زائدة
أو مضرة زائدة على كونه مخلوقا ومفعولا لله تعالى . وهذه الفائدة أو المضرة هى
التي يجب أن تكون مورد التكليف الذى هو مقابل بالثواب والعقاب .

وبما قصد الكرامية هذا المعنى بقولهم بفكرة الصلاح والاصلاح مع قولهم بالكسب .
ولكن السؤال هو : هل يمكن الجمع بين القولين ؟

(١) المرجع السابق ص ٩٢

(٢) المرجع السابق ص ٩٢

إن الفكر الكرامية يجمعون هنا بين آراء معتزلية وأخرى أشعرية بما يوحى بالاختلاف، ولا يمكننى الجزم بذلك، لأنهم كثيرا ما جمعوا بين آراء أكثر من فرقة في مقالاتهم، بالإضافة إلى أنهم قالوا بآراء سنية في مذهبهم. لقد اتفقت الكرامية مع أهل السنة في القول بأن الإمامة تثبت باجماع الأمة بلا نص ولا تعيين. والقول بالقدر خير وشره من الله تعالى. كما أنهم أثبتوا الصفات كما أثبتها أهل السنة، إلا أنهم غالوا فيها فوقعوا في التجسيم الصرف، ولكنهم في النهاية يدخلون في زمرة الصغائية المنغالية.

وفي نهاية هذا القسم أقول: هذه هي معظم التيارات التجسيمية التي سبقت مذهب الكرامية وأثرت فيه، وأرجو أن أكون قد وفقت في بيان مدى تأثيرهم بكل فرقة وبكل مذهب ورد في هذا القسم.

وأكرر القول بأن تأثير الكرامية بالآراء المذكورة لأصحاب الديانات والفرق لا يعنى ألبتة أنها مذهب تالفيقي أو غير سليم من جميع نواحيه التي قام عليها، ولا يعنى أيضا سلامة المذهب، وإن كان قد أثار ضده كثيرا من الفرق الأخرى، فالأشاعة جادلوا الكرامية وهاجموها خاصة في قولها بالتجسيم، كما كان لغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى مناظرات لهم.

ولا يعنى مغالاتهم في مبدأ من مبادئ مذهبهم، مغالاتهم في كل المبادئ والسير بها نحو الطريق المعارض لأهل السنة والجماعة.

لقد كانت الكرامية مذهبا فلسفيا منسجما في داخله، تناول المشكلات الطبيعية والالهية كما تناول السياسة أيضا بالبحث إلى جانب الفقه. وإن كان قد أخذ من مختلف الآراء التي كانت معاصرة له أو سابقة عليه، إلا أن هذا الأخذ قد صيغ صياغة جديدة بحيث لا يمكن نسبته إلا لهم. وثبتت أقدامه حتى قيل بحق أنه من صميم مذهبهم.

والفصول التالية ستبين بالتفصيل آراء الكرامية في ما وراء الطبيعة والطبيعة
والانسان ، تلك الآراء التي جعلت المعتزلة والاشاعرة بل الفقهاء من الحنفية
والشافعية يناظرونهم في مجالس السلاطين والامراء ، وينتصرون عليهم في تلك
المنافرات .

هذه المناظرات كانت في صميم مذهبهم . وكل من كتب عن الكرامية اعتمد
عليها ، إلا أن الجميع لم يأت إلا بالزمامات خصومهم عليهم ، وربما كان هو خصما
لهم فذكر آراءهم من خلال خصومته لهم .

الفصل الخامس

مناظرات الكرامية مع الفرق الأخرى

1

2

3

4

5

6

لا يكون لفرقة من الفرق كيان ، أو يكون لها أن تنشر مذهبها ، إلا إذا قورن بغيره من المذاهب الأخرى خاصة المعاصرة له . — هذه المقارنة توضح للتابعين للمذهب فوائده ، ونقاط قوته وأيضاً نقاط ضعفه ، كما تحاول تعصيده بكل مالهيا من وسائل مدافعة عنه ، في حين أنها تحاول في نفس الوقت الحد من انتشار المذهب المعارض والمعاصر لها . هذه المقارنة لا تكون مقارنة على صفحات الكتب المؤلفة في كلا المذهبين ، ومقابلة أحدهما بالآخر ، وإنما كثيراً ما تكون عن طريق المناظرات والمجادلات التي كانت تدور بين زعماء الفرق ، والتابعين لكل فرقة بعضهم البعض في مجالس الملوك والحكماء والأمراء الرافعين راية العلم والثقافة .

والكرامية كأي فرقة من الفرق لم تنشأ فريدة ، ولا عاشت وحيدة ، ولكنها ارتبطت بما قبلها من الفرق وتأثرت بهم ، كما أثرت فيما بعدها من الفرق وارتبطت بها .

وقد رأينا في الفصل السابق إلى أي مدى تأثرت الكرامية — كذهب مستقل بذاته ، له قوامه وقواعده ومبادئه التي تميزه عن غيره من المذاهب — بالفرق الأخرى في بعض آرائها .

فقد تأثرت باليهودية في فكرة التجسيم الذي كان له أكبر رد فعل عليهم ، مما أدى إلى تكفيرهم . وبالثنوية في القول بأن الله يتناهى من جهة السفلى ؛ إذ زعمت الثنوية أن معبودهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي يلاق منها الظلام وإن لم يتناهى من خمس جهات . وتأثرت بالمسيحية في القول بأن الله جوهر ، وهو ما قاله بعض فلاسفة اليونان . كما تأثرت بالمعتزلة في أكثر من مسألة

كالتحسين والتقييح العقليين، وفكرة الصلاح والإصلاح . إلى جانب تأثيرها بفرق إسلامية أخرى سبق ذكرها في الفصل السابق .

وكان لتأثير الكرامية بهذه المذاهب أثراً كبيراً في تبلور مبادئها ، ودافعا قويا للمعارضين لها أن يدخلوا معها في جدال عنيف حول كثير من النقاط التي اعتبروا فيها الكرامية مخالفة للدين الإسلامى . من ذلك القول بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، وأنه عل للحوادث .

وقد قامت مناظرات كثيرة بين الكرامية ، منذ نشأتها إلى أن وصلت إلى عصرها الذهبي — على يد اسحق بن عمشى وابنه أبو بكر ، وابن الهيصم — وبين غـيرها من الفرق الأخرى ، خاصة المعتزلة والأشاعرة والفقهاء من الحنفية والشافعية .

ولم تكن الكرامية فرقة كلامية فحسب . بل كان لها آراء فقهية كثيرة ، ومناظرات أكثر مع الفقهاء المسلمين . يتبين ذلك من المناظرة التي كانت بين الشافعية والحنفية وبينها في مجلس غياث الدين بفيروزكوة . هذا إلى جانب المناظرات التي قامت بينها وبين الأشاعرة في مجلس السلطان محمود بن سبكتكين .

من أشهر المناظرين في فرق الكرامية ، والذين تحدث عنهم الكتب الخاصة بالفرق الإسلامية ابن المهاجر زعيم الفرقة المصماة بالمهاجرية . وابن الهيصم زعيم الهيصميين ، والقاضى مجد الدين ابن القدوة الهيصمى . وأشهر هذه المناظرات تلك التي قامت بين ابن القدوة والفخر الرازى ؛ الذى ناظر كثيراً من أتباع الكرامية الذين لم تذكر أسماءهم . وبين الاسفرائينى وبعض أتباع الكرامية .

ورغم أن المناظرات التي دارت بين الكرامية وبين المعتزلة من ناحية ، وبينها وبين الأشاعرة من ناحية أخرى كانت كثيرة وفي صميم المذهب ، إلا أن معظمها فُقد ، وما تبقى منها ربما لا يوضح تماما كنه هذه المناظرات ؛ ولكنه من الجائز أن يتخذ دليلا على ما كان للكرامية من نفوذ عند الحكام ، وشعبية عند العامة .

لم يذكر أحد من كتب عن الكرامية عن وجود مناظرات بين هذه الفرق وبين غيرها من الفرق في عصر مؤسسها ابن كرام ، إذ يبدو أن ابن كرام كان لا يريد الدخول في مجادلات تفسد عليه ما كان له من مكانة في قلوب تابعيه ، يوضح ذلك الحادثة التي وقعت بينه وبين رجل غريب حاول الاستفسار عن الإيمان ، ولم يرد عليه ابن كرام إلا بعد إلحاح . وربما كان ذلك لخشيته من الدخول في جدال لا ينتهي منه إلا بفقد أتباعه وحب الناس له .

يقول ابن صاكر :

« أنبأنا أبي أبو محمد بن أبي الفرج السفرائني عن أبيه أن مشرف بن مرجان إبراهيم المقدسي ، أخبرني أبي عن أبيه أن أبو عبد الله ابن كرام دخل بيت المقدس ، وقعد على العמוד المنصوب ، وهو اليوم على باب المهد في حاميها شرق باب القدس وتكلم . فجاء رجل غريب ؛ بعد ما سمع أهل القدس منه حديثا كثيرا . فسأله ذلك الإنسان عن الإيمان . فأمسك عن الجواب فيه . فسأله ثاني مرة ، فاشتغل عنه . ثم سأله ثالث مرة وقال : هذا أمر عظيم فسألك إنسان عن ماله ثلاث مرات فتشاغل عنه . ما تقول في الإيمان ؟

فأجلبه وقال : الايمان قول ، (١)

ولم تصل إلينا مناظرات في الفترة ما بين ظهور فرقة الكرامية في أواخر القرن الثاني الهجرى حتى منتصف القرن الرابع . ومعظم المناظرات المذكورة بدأت من أواخر القرن الرابع الهجرى واستمرت بعد ذلك .

كان من أهم النقاط التي دارت حولها المناظرات القول بتناهى الله تعالى من جهة السفلى ، وهى الجهة التي يلاقى منها العرش . والقول بأنه تماس للعرش ، وللعرش مكان له .

والقول بالفرق بين المتكلم والقائل ، والقول بأن أسماء الله أعراض فيه ، وغير ذلك من الأقوال .

أما بالنسبة للسؤال الأول ، وهى تنهى الله من جهة معينة ، ونفى التناهى عنه من باقى الجهات ، والقول تبعاً لذلك بأنه تماس للعرش أو ملاق له — إذ فرقت الكرامية بين المماس والملاقاة — فقد قامت مناظرات عديدة حول هذه المسألة .

كان السلطان محمود بن سبكتكين ، وهو أحد الملوك الغزنوية المتوفى ٥٤٢ هـ ، يعقد مجلساً ، حضره كثير من العلماء والفقهاء والمتكلمين ، وكان من بينهم أبو اسحق الاسفرائينى وبعض الكرامية .

وقد كان السلطان محمود يفضل الكرامية على غيرهم ويخصهم بمناظرة . فجرى في مجلسه ذلك القول : بأن الله تعالى تماس للعرش .

(١) ابن عساکر . خـ التاريخ الكبير ج ٣٢ .

وسأل بعض أتباع الكرامية أبا اسحق الاسفرائيني عن المسألة ، فقال : هل يجوز أن يقال الله سبحانه وتعالى على العرش ، وأن العرش مكان له ؟ فقال : لا . وأخرج يديه ، ووضع إحدى كفيه على الأخرى ، وقال : كون الشيء على الشيء خصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والمتناهى لا يكون إلها ، لأنه يقتضى غصصا . ومنتهى ذلك علم الحدوث . فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه ، (١)

يقصد بذلك إن كان العرش مكانا لله عز وجل ، فهذا يعنى أن العرش والله متضايفان لا يمكن قيام أحدهما بدون الآخر ، فلا يدرك المتمكن إلا بذكر المكان . وإن كان الله تعالى محتاجا إلى العرش لكي يكون مكانا له ؛ فلا يمكن أن يكون المحتاج إلها . كما أن اختصاص الله بالعرش يوجب تناهيه ، لأن كل مختص بشيء فهو في حاجة إلى هذا الشيء . لاقتضائه غصصا والله تعالى يعلو عن ذلك علوا كبيرا ، فكل شيء في حاجة إليه ، وهو الغنى عن كل شيء .

ولما رد الاسفرائيني على أتباع الكرامية الموجودين في المجلس بهذا القول ولم يمكنهم أن يجيبوا عنه ، فأغروا به رعاعهم حتى دفعهم السلطان بنفسه . فلما دخل عليه وزيره ، أبو العباس الاسفرائيني (٢) قال له محمود :

كجا بودى ؟ أين هم شهرى . تواخذای كرايان رابرايشان به زد (٣) .

[أى . أين كنت ؟ بلديك هذا قد حطم معبود الكراميين على رؤوسهم] .

(١) الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ١٠٠

(٢) الاسفرائيني المتوفى ٤١٨ هـ

(٣) للمرجع السابق نفس الصفحة

ولما ورد عليهم هذا الالزام ، تحيروا . فقال قوم منهم : إنه أكبر من العرش .
وقال قوم : إنه مثل العرش . وارتكب ابن المهاجر منهم قوله إن عرضه كعرض
العرش .

وهذه الأقوال كلها متضمنة لاثبات النهاية ، وذلك علم الحدوث لا يمحور أن
يوصف به صانع العالم (١) .

ولم يقتصر ابراهيم بن المهاجر على القول بأن عرض الله كعرض العرش ،
ولكنه كان يقول : إن أسماء الله كلها أعراض فيه ، وكذلك كل مسمى اسمه
عرض فيه ، فالله تعالى اسم ، أى عرض حال في جسم قديم ، وكذلك الرحمن
عرض حال في الجسم القديم ذاته ، وأيضا الرحيم والرازق والخالق وكل أسماءه
التي سمي بها نفسه ، وهي عنده أعراض تختلف عن بعضها البعض ، وتتفق جميعا في
حلولها في القديم . فالرحمن غير الرحيم ، والرحيم غير الرازق وغير الخالق . وقاس على ذلك
أسماء كل مسمى . فاعتبر الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنى ، وكذلك
السارق عرض في الجسم الذي يضاف إليه السرقة . أما الجسم ذاته فليس يزنى ولا
يسرق . كذلك الحركة والمتحرك عرضان في الجسم الذي يقومان فيه .

ولكن ماذا كان يقصد ابن المهاجر بهذا القول ؟ هل كان يقصد أن الذات حال معاقتها
لأنكون فاعلة للفعل الذي استحققت عليه العقاب ؟ أم أنه كان يقصد أن الأفعال
التي تقوم بها الذات ما هي إلا أعراض حالة فيها تتغير بين الغيبة والأخرى ولا
تدوم ، وما لا يدوم لا يستحق أن يصبح اسما للجسم الذي طرأ عليه ؟

لقد اعتبر ابن المهاجر أن الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنى ،
وليس الجسم زانيا . وعليه فإن المجلود في الزنى غير الزاني عنده .

(١) ارجع الى التبصير في الدين باب « فضاخ السكرانية »

حقا إن الزانى يعتبر عارضا بالنسبة للذات وليس دائما فيها، فلا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . أى أنه حال زناه غير ما كان عليه من قبل وما سيكون عليه من بعد . فالذات من حيث هى ذات ، لا تتقيد ولا تتبدل وإنما الذى يتبدل هو الأفعال والأعراض التى تطرأ عليها . ولكن من الماثب أو المعاقب ؟ هل هو الذات المادية ، أو — على طريقة ابن المهاجر — الزانى العارض فى الذات وهو الذى يقوم بالفعل المستحق للعقاب ، أم أنه الذات الحقيقية الباقية بعد انتهاء الفعل ؟ إن كان الماثب أو المعاقب هو الفاعل الطارىء الذى يحمل فى الذات الباقية ، فإنه لا لزوم لوجود الثواب والعقاب . لأن المستحق لاحدهما قد انتهى بانتهاء فعله ، وبانتهاء حلوله فى الجسم . فيبقى أن يكون الماثب أو المعاقب هو الذات الباقية ، أى الجسم عند الكرامة ؛ لأنه هو الدائم ، وهو المستحق للعقاب لما اقترف من أفعال موجبة لذلك ، حتى وإن كانت هذه الأفعال عارضة له ، إلا أنه يجب أن يعاقب عليها . وحال معاقبته لا يكون فاعلا للفعل الذى استحق عليه العقاب من قبل ، وهذا لا يمنع من كونه اقترفه .

وربما صرح ابن المهاجر بأن الأسماء أعراض حالة فى الجسم ، تبعا لإيمانه بنظرية حلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، كما أعلنها من قبل مؤسس الكرامة الأول أبو عبد الله . وقد طبق عليها ابن المهاجر القول بأن كل اسم فهو عرض فى جسم ، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الله أو إلى الإنسان ، وحتى بالنسبة إلى الأشياء والمعانى . فقد قال بأن الحركة والمتحرك عرضان فى الجسم .

وقد قامت مناظرات حول هذا الموضوع . فقد ناظر البغدادى المتوفى ٤٢٩ هـ ابن المهاجر فى هذه المسألة .

قال عبد القاهر : ناظرت ابن مهاجر هذا فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن

محمد بن ابراهيم ابن سيمجور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلاثمائة في هذه المسألة ، وألزمته فيها أن يكون المحدود في الزنى غير الزانى ، والمقطوع في السرفة غير السارق ، فالزم بذلك ، فألزمته أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة في جسم قديم ، فقال : المعبود عرض في جسم القديم ، وأنا أعبد الجسم دون العرض . فقلت له : أنت إذن لا تعبد الله عز وجل ، لأن الله تعالى عندك عرض ، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض (١) .

ولم يكمل البغدادى نتيجة المناظرة ، إن كان ابن المهاجر التزم عبادته للجسم دون العرض ، أو لم يلتزم ذلك . وربما اتضح من عرض المناظرة أنه التزم ذلك . ولكن إذا نظرنا إلى مذهب الكرامية ، وإلى قولهم بأن الله جسم لا كالأجسام ، فإن قول ابن المهاجر أنه يعبد الجسم دون العرض ، يتضمن قوله بأنه يعبد الله الذى هو جسم .

ويبدو أن البغدادى كان على صلة غير طيبة مع الكرامية . يتضح ذلك من عنفه في الرد عليهم . ومحاولاته الدائمة في المناظرات مع أتباع الكرامية التقليل من شأن مذهبهم ، وبيان فسادهم وفساد ما يستند إليه .

وذكر البغدادى في موضع آخر من « الفرق بين الفرق » أنه ناظر بعض الكرامية في قولهم بأن هناك فرقا بين المتكلم والقائل ، وبين الكلام والقول . يقول :

« قالوا : إن الله تعالى لم يزل متكلماً قائلاً ، ثم فرقوا بين الاسمين في المعنى ،

فقالوا : لأنه لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول ، والقائلية قدرته على القول ، وقوله حروف حادثة فيه . فقول الله تعالى عندهم حادث فيه ، وكلامه قديم .

قال عبد القاهر : ناظرت بعضهم في هذه المسألة . فقلت له . إذا زعمت أن الكلام هو القدرة على القول ، والساكت عندك قادر على القول في حال سكوته ، لزومك على هذا القول أن يكون الساكت متكلما ، فالتزم ذلك . (١)

وربما كان السكرامية يقصدون بأنه لم يزل قائلا بقائلية لا بقول ، أف للقول لا يقال إلا لمن يفهم ويتقبله منه ، فلو لم يكن هناك مع الله خلق ، فلا يمكن أنه يكون قائلا بقول ، ولا يمكن — في نفس الوقت — أن ينفي عنه القول . لأن ذلك يعتبر نقصا ، فيلزم من ذلك أن يكون قائلا بقائلية لا بقول فيما لم يزل . فلذا خلق الخلق صار قائلا بقائلية هي قول . لأن القائلية عندهم هي القدرة على القول .

وإذا كانت القائلية هي القدرة على القول . فإن القائلية تصبح هي نفسها الكلام ، لأن الكلام على مذهبهم هو القدرة على القول أيضا . فهم يقولون : لأنه لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول . وبالرغم من أن قولهم يؤدي إلى أن القائلية هي الكلام . إلا أنهم فرقوا بين الكلام والقول ؛ ربما كان هذا على أساس أن القائل يقول كلاما . والقول لا يكون إلا بحروف . والحروف حادثة. لمعا للكلام ، فيمكن أن يكون بغير حروف وهو عندهم قديم .

وقد يعترض معترض قائلا : كيف يكون الكلام بغير حروف ؟ إن المقصود هنا لا كلام البشر ولكن كلام الله تعالى . وإذا كان كلام الله فنحن لا نعلم كيفية تكلمه به .

(١) ص ٢١٩ . ويبدو من كلام البغدادي أنه كان دائما يلزم السكرامية بالتناقض في

مذهبهم ، فيلتزموا ذلك .

يقول تعالى: وكلّم الله موسى تكليماً، ولا ندرى الكيفية التي كلمه بها أبجروف وأصوات كالتى نتكلم بها . أم بكيفية أخرى لا ندرى عنها شيئاً ولا تدخل فى إطار مفهومنا ؟ ولكن ما يهم هو أنه متكلم ، كيف ، لا نعلم ، إذ الكيفية مجهولة . معنى هذا أن كلام الله ، قديم . ومن حيث هو حروف وأصوات ، حادث . وإن كان حادثاً فهو القول ، وإن كان قديماً فهو كلام ، ولذا فرقوا بين القول والكلام وبالتالى القائل والمتكلم .

أما وجه الالتزام الذى ألزمه البغدادى لأحد الكرامية من أن الساكت يصير متكلماً ، إذا كان الكلام هو القدرة على القول . فربما قصد الكرامى أن الفرد حال سكوته تكون له قدرة على الكلام يصير بها متكلماً . أى أن الكلام فى حالة قوة ، إذا أتيحت له فرصة الوجود صار حقيقة واقعة ، وعلى هـ - ذا يكون الساكت متكلماً ، لا متكلماً فى حاله سكوته . ولكن له القدرة على الكلام فى أى وقت يشاء . وإن كان الكرامى التزم كون الساكت متكلماً ، فليس ذلك بمعنى أنه متكلم ساكتاً فى وقت واحد . والله أعلم بما كان يقصده البغدادى ، وما كان فى نفس الكرامى . إذ أن معظم ما وصل إلى أيدينا - إن لم يكن جميعه - ما هو إلا الزمات وهذا يدعو إلى توخى الحذر فى عرض كل قول ، وعسى أن يكون هذا الشرط موجوداً فيما سبق . ومن المناظرات التى قامت بين الكرامية والاشاعرة . ما كان بين ابن فورك الاثنى عشرى المتوفى ٤٠٦ هـ - وقد كانت له مناظرات مع المعتزلة ثم اشتد الأمر فخرج الى الأمير ناصر الدولة محمد بن ابراهيم ويقال إنه مات مسموماً بأيدي شيعة ابن كرام المجسمة (١) - وبين ابن الهيصم الكرامى .

وقد كانت المسألة المتناظر فيها هى : الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر . وقد ذكر الفخر الرازى هذه المناظرة فى كتابه « أساس التقديس » وذكر رده عليها

ولم يذكر رد ابن فورك ولا ما قاله ابن الهيصم، ظنا منه أن كلام ابن الهيصم لم يظهر منه شيء يمكن حكايته . وهكذا ضاعت المناظرة ولم يبق لدينا إلا ما قاله الرازي .

يقول في « أساس التقديس » ، ردا على قول ابن الهيصم :

« لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؛ لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم . قلنا : الكلام عليه من وجهين : الأول : لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر . ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة ، لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام ، لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات ، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين ، لا يوجب جهله بوجود هذا العالم .

الثاني : لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود ، لزم أن من علم كون الشيء موجودا أن يعلم وجوب كونه إما عاينا للعالم أو مبايناه ، لكن الجمهور الأعظم وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لا بد وأن يكون إما عاينا للعالم أو مبايناه ، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله من أصحابنا على ابن الهيصم . ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالآثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالآثر . وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم

يمكن حكايته (١) .

ولم تقتصر المناظرات بين الكرامية وغيرها من الفرق على الجدل في مسائل مذهبيهم ، بل تمدها إلى الجدل الشخصي بين الأفراد . من ذلك الحادثة التي وقعت بين أبي بكر اسحق بن حمش والقاضي أبي العلاء صاعد .

وكان هذا الجدل في مجلس السلطان عمود بن سبكتكين الذي اتخذ أبي بكر اسحق بن حمش كأحد أعوانه . يقول الميمني :

« فجرى في مجلسه ذكر الكرامية وإطلاقهم القول بالتجسيم ، وتعميرى الله لما لا يليق بذاته الكريم ، فأنف السلطان لهذه الشنعا من مقالهم والموراء من فعوى جدالهم ، ودعا السلطان أبا بكر سائل عنه ، وباحتساورة الحال منه ، فأمكن أبو بكر اعتقاد مانسب إليه وأظهر البراءة عن ما أحيى به عليه . فسلم مع الانكار عن مس العتب والأفكار ، فأما البافون فإن الكتب من السلطان نفذت إلى العمال في تقديم الاستقصاء عليهم . فمن أظهر البراءة عن قوله الشنيع واعتقاده الموجب للتبديع ، ترك شأنه من عقد المجالس للتدريس وتشرف المتأبر للتذكير ، ومن أصر على دعواء ولم يختر لنفسه سواء جعل مغناه عليه حصيرا ، ورد لسانه دون الفضول قصيرا . ولم تزل غصة القول بالتجسيم ناشئة في صدر أبي بكر يصارع الأيام على نهزة المكافأة بها إلى أن استتب له الأمر ، (٢) .

وقد وثى أبو بكر بالقاضي أبي العلاء صاعد عند السلطان انتقاما منه ، فادعى عليه القول بالاعتزال فجمعهما السلطان ، وواجه كل منهما بالآخر مظهر أدعاءهما .

(١) الفخر الرازى ص ٨٨

(٢) التاريخ اليميني . ٢٠ ص ٣١٤ .

وخشى أبو بكر من هذه المواجهة حتى لا يتضح أمر قوله بالتجسيم فعلا ، الذى آمن به وأظهره وأخذه عن أستاذه ابن كرام ، وهو القول الذى كفرت به سائر الفرق الكرامية . فلما جمعهما السلطان للمناظرة : دأب أن يتلقى بائعى الخطب ، فوعم أن الاشتراك فى رتبة العلم أحدث بينهما منافسة تنازعتهما مذهب التجسيم والاعتزال فلا صح مانسبى إليه ولا تقرر ما ادعيته عليه ، (١) .

ويتضح مما سبق أن بعض زعماء الكرامية ، كان يستند فى نشر أقواله إلى مؤازرة السلطان له ، وعندما شرع بافتضاح أمره عنده حاول التخلص مما قاله حتى لا يفقد مكانته عنده ، وحتى يتمكن من بعد من نشر ما يؤمن به .

ومن المناظرات التى كان لها أثرا كبيرا ، ودليلا واقعيا على ما كان للكرامية من نفوذ سياسى فى الدولة . تلك التى كانت بين الفخر الرازى وأحد الكرامية الهيصميين ، وهو القاضى مجد الدين المعروف بابن القدوة .

يقول ابن الأثير فى حوادث ٥٩٥ هـ

و ذكر الفتنة بفيروز كوة من خراسان فى هذه السنة كانت فتنة عظيمة يمسك غياث الدين ملك الغور وغزنة وهو بفيروز كوة ، عمت الرعية والملك والأمراء . وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازى الإمام المشهور والفقيه الشافعى ، كان قد قدم إلى غياث الدين مفارقا لبهاء الدين سالم صاحب باميان ، وهو ابن أخت غياث الدين ، فأكرمه غياث الدين واحترمه ، وبالغ فى إكرامه ، وبنى له مدرسة بهيمة بالقرب من الجامع . فقصدته الفقهاء من البلاد .

فمعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة ، أما الغورية فكلهم كرامية

وكرهوه . وكان أشد الناس عليه الملك ضياء الدين ، وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته . فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والخنفية والشافعية عند غياث الدين بغير وزكوه للمناظرة ، وحضر فخر الدين الرازي والقاضى مجد الدين عبد المجيد عمر المعروف بابن القدوة ؛ وهو من الكرامية الهيصمين ، وله عندهم عل كبير لزمهده وعلمه وبيته ، فتكلم الرازي فاعترض عليه ابن القدوة ، وطال الكلام ، فقام غياث الدين فاستطال عليه الفخر وسبه وشتمه ، وبالحق في أذاه ، وابن القدوة لايزيد على أن يقول لايفعل مولانا ، لا وأخذك الله ، استغفر الله . فأنفصلوا على هذا .

وقام ضياء الدين في هذه الحادثة وشكى إلى غياث الدين ، وذم الفخر ولسبه إلى الزمقة ومذهب الفلاسفة . فلم يصغ غياث الدين إليه . فلما صعد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم : لا إله إلا الله ربنا ، آمنا بما أنزلت ، واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين . أيها الناس إنا لانقول إلا ماصح عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما علم أرسطا طاليس وكفريات ابن شينا . وفلسفة الفارابي فلا نعلمها فلاى حال يشتم بالامس شيخ من شيوخ الاسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه . وبكى وضح الناس وبكى الكرامية واستغاثوا . وكادوا يقتلون ويحرقى ماهلك فيه خلق كثير ، فبلغ ذلك السلطان . فأرسل جماعة من عنده إلى الناس ، وسكتهم ووعدهم باخراج الفخر من عندهم . وتقدم إليه بالعود إلى هراة فماد إليها ، (١) .

هذه الواقعة إن دلت على شيء فانما تدل على ماكان للكرامية من نفوذسياسى

كبير ، وعلى ما كان لشييوخهم من تأثير على الملوك والأمراء ، ومن التفاف الشعب حولهم يناصرونهم ويعاضدونهم .

وبالرغم من أن موضوع المناظرة لم يصل إلينا ، إلا أنه يمكن القول بأن الفخر الرازى كان يكره الكرامية أشد الكره ، لدرجة أنه لم يستطع كبح جماح غضبه ، وسب أحد شييوخهم في مجلس كبير عقد للمناظرة وإثارة الجدل بين الفرق المختلفة بغية الانتفاع علميا .

ولا يوجد بالطبع أى تعليق على تلك المناظرة التى قامت بين الاثنين ، وربما كانت فى موضوعات لا تمت للغة ، بصفة برغم حضور فقهاء الكرامية والخنفية والشافعية .

ومعظم المناظرات يمكن أن يقال إنها كانت لإزمات الكرامية على مذهبهم . فقد حاول أصحابها بيان أن الكرامية تناقضوا فى أقوالهم ، ووصلوا إلى محالات ، كالقول بأن الساكت متكلم ، والقول بأن الله على العرش يقضى علم الخدوث ، وأن الله عرض فى جسم وهم يعبدون الجسم دون العرض .

ولا يمكن بالطبع الاستناد إلى هذه الإزمات ، لأنها أولا إزمات من خصوم ، وثانيا لأن الكرامية أنفسهم لم يذكروا لها تفسيرا ، وأحيانا كانوا لا يحميون عليها ، وثالثا فقدان معظم كتب الكرامية التى وضعها مؤسسوها — إن لم تكن كلها — كل هذه العوامل مجتمعة تجعل الفرد يقف حائرا لا يمكنه البت برأى ثابت حول هذه المناظرة . اللهم إلا عرضها كما ذكرها الخصوم ، والرد على بعض المواضع الواضحة الافتراء .

وقد كان للكرامية تأثيرا مباشرا على الفخر الرازى . حتى أننا نجد معظم مؤلفاته لا تخلو من ذكرهم وتبديعهم . كما أن كتابه « أساس التقديس » قد وضعت

كل صفحاته ردا على مذهبهم. فتناول فيه الرازي آراء الكرامية في الألوهية بالبحث، وذكر الردود على خطأ آرائهم ، كما حاول أن يبين أنهم أخطأوا في كل مقال قالوه، وربما كان ذلك انتقاما منهم لما فعلوه به عام ٥٩٥ هـ .

وبالرغم من محاولة الرازي لإظهار الكرامية بمظهر بالغ الفساد ، إلا أنه يمكن استخلاص بعض الآراء التي قالوها وكانوا موافقين فيها لأهل السنة . أي أنهم لم يخطئوا في كل مقال .

ومن مؤلفات الرازي ، ومن مؤلفات غيره التي ذكروا فيها الكرامية ، وصل إلينا بعض أقوالهم في الله ، والانسان ، والعالم ، وبعض آرائهم الفقهية والسياسية ، وهي التي سيأتي ذكرها تباعا إن شاء الله .

الفصل السادس

الالهية عند الكرامية

١ — الذات وفكرة التجسيم

٢ — الصفات الإلهية

الذات الالهية عند الكرامية

منذ وجود البشرية والانسان دأب التفكير فيما حوله من مظاهر طبيعية ، تلك المظاهر جعلته يتساءل عن كيفية ترابطها بعضها ببعض ، وماهيتها ، وطبيعتها وكنهها . فحاول تفسير ما يراه حوله من مظاهر طبيعية تارة بتفسيرات طبيعية وأخرى بتفسيرات غيبية . ولكن هذه التفسيرات لم تشبع نهمه المستمر لمعرفة المجهرول ، خاصة وأن هذه القوى الطبيعية غير قادرة على التحكم في ذاتها .

والشموب قاطبة اعتقدت في موجودات أرفع من الانسان دعتهما آلهة وأربابا ، ودانت لها بالخشوع والخضوع ، واعترفت بإشرافها على الحوادث .

والانكار البات لوجود الله أهون من تشويه حقيقته ، والإهانة فيه من أشد المذاهب خطرا على الاخلاق والدين . ويلج أنصاره في الايمان بالله ، وما الله عندهم سوى لفظ أجوف يطلقونه على جملة العالم أو على روح غير معين ، وفي الحالين جميعا الله عندهم شيء خلو من الشخصية .

وجدت فكرة وجود موجود أشرف من الانسان منذ وجود البشرية ، وأخذت تتشكل في صور متعددة حسب فهم كل جيل لها ، بل حسب فهم أفراد الجيل الواحد . فتأرجحت الالهية بين عدة تفسيرات وآراء منها : المادى المحض ، ومنها المعنوى البحت ، ومنها ما توسط بين المادية والمعنوية . فظهر المذهب الحيوى والمذهب الطبيعى . وظهرت مذاهب المؤله والموحدة . وحاول الناس جميعا نعت الإله وتصوره حسب اختلاف استعداداتهم العقلية . فالزواج تصوروا الإله كائنا عظيما ، أسود البشرة ، غليظ الشفاه إلى غير ذلك من الصفات المميزة للزواج . وتصوره غيرهم أمرد ، له شعر قطط (١) . وله وفرة

(١) شعر قطط : أى شديد الجمودة ، وقيل لأنه شعر الزنجرى .

سوداء (١). ونزعه آخرونه عن كل الصفات للبهمة بالتشبيه والتجسيم ، والتي يشترك فيها مع البشر . فمنهم من غالى في نفى الصفات القديمة عنه حتى لا يكون في إثباتها مدعاة إلى التشبيه كالمعتزلة ، ومنهم من أثبتها قديمة كالاشاعرة ، ومنهم من غالى في إثباتها ، فأدى به ذلك إلى التشبيه والتجسيم .

وموضوع هذا الفصل هو « الآلوهية عند الكرامية » . وتكاد تكون الآلوهية عندهم هي صلب مذهبهم الذي دارت حوله المناقشات والمجادلات . وسنبحث في هذا الفصل معنى كلمة « جسم » ، وكلمة « جوهر » ، وهما اللفظان اللذان أطلقهما الكرامية على الله تعالى . ثم نشير باختصار إلى التجسيم والتشبيه عند اليهود ، ثم تطوره في صورة مذهب الحلول عند المسيحية ثم انتهائه إلى التجسيم عند بحسمة المسلمين . وبعد ذلك نعرض التجسيم عند الكرامية مع تفصيل قولهم في الذات الإلهية والصفات .

الجسم في اللغة يعنى به :

« جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب ، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق .. والجسمان جماعة الجسم ، والجسمان جسم الرجل ، وجسمان الرجل وجثمانه واحد ، ورجل جسماني وجثماني إذا كان ضخم الجثة » (٢) .

والجسم أيضا عبارة عما يصح فيه الزايد ، وذلك لأن أهل اللغة يستعملون لفظة « أفضل » عند حصول الزيادة في الطول والمرض والعمق . فيقولون : هذا

(١) يفتح الواو وسكون القاء ، الشمر إلى الأذنين ، لأنه وفر على الأذن : أى تم عليها واجتمع « المصباح الكبير » .

(٢) لسان العرب : كلمة جسم ط ١٣٧٥ هـ ، تلج للمروس مادة جسم ط ١٣٨٦ هـ القاموس المحيط مادة جسم ط ١٣٧١ هـ

جسم ، وهذا أجسم منه إذا زاد عليه في الأوصاف المتقدمة . ولهذا يقولون :
الغيل أجسم من البعير ، لعلمهم بزيادته عليه في الأوصاف المذكورة (١) .

يقول الشاعر :

وأجسم من عاد جسموم رجالهم وأكثر إن عدوا عديدا من الزب
فإذا ثبت أن لفظة « أجسم » تدخل عند الزيادة في الطول والعرض والعمق ،
ثبت أن قولنا « جسم » مفيد لذلك ، لأن العرب لا يستعملون لفظة « أفعل » بين شيئين
إلا إذا اشتركا في وصفين مثلين وكان لاحدهما مزية على الآخر فيما اتفقا فيه ،
ولهذا يقال : العسل أحلى من السكر ، لاتفاقهما في الحلوة وزيادة العسل على
السكر فيها .

وقد يطلق الجسم على الغلظ والكثافة ، فيقال :

« هذا الثوب له جسم ، أى غلظ وثخن » (٢) .

وجاء في القرآن الكريم لفظة « الجسم » بمعنى البدن ، قال تعالى :

« وإذا رأيتمهم تُـمـجـبـك أجسامهم ، س المنافقون :٤ »

« وزاده بنسطة في العلم والجسم » ، س البقرة : ٢٤٧

أما الجسم في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة فيعني به : إما المركب من الجواهر
الفردة التي لا يتميز منها شيء عن شيء ، وإما المركب من المادة والصورة كما يقول

(١) خ - عدة المترشدين ١ : ١٢٤ أ ، خ - شرح العيون ١ : ١٣٩ أ ،

الباقلائي . للاثمديد ص ١٤٨

(٢) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية ١ : ١٩٨ ط ١٣٢١ هـ .

الفلاسفة ، وإما الذى لا يتركب من هذا ولا ذاك .

وقد اختلف المتكلمون فى معنى « الجسم » ، فقال قائلون : الجسم هو ما احتمل الاعراض كالحركات والسكونات وما أشبه ذلك .

وقال أبو الهذيل العلاف : الجسم ماله يمين وشمال ، وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء ، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله ، وأنه يتحرك ويسكن ، ويجمع غيره ، ويمحوز عليه السكون والماسة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الاعراض حتى تجتمع هذه الستة أجزاء ، فإذا اجتمعت فهى الجسم .

أما الجسم عند النظام فهو : الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم : أنه العريض العميق (١) .

هذا ما يعنى بلفظ الجسم ، أما التجسيم فهو :

« تصور الله على شكل إنسانى ، والفكرة سائدة فى الميثولوجيا اليونانية ، ولا يكاد يخلو منها دين من الأديان . وقد دفع الآباء المسيحيون عن أنفسهم شبه القول بالتجسيم الذى كان يذهب إليه الفلاسفة » (٢) .

وإن كان التجسيم سائداً فى الميثولوجيا اليونانية ، إلا أن الأنظار لم تلتفت إليه كذهب خارج عن المؤلف ، يدعو إلى النقد الشديد إلا بعد ظهور الديانات السماوية التى جاءت لتؤكد وحدانية الله تعالى ، وتنفى عنه كل ما يوحى بالشبه

(١) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ٤: ٢ - ٨ ط . ١٣٧٣ هـ

(٢) الموسوعة العربية الميسرة ص ٤١١

بينه وبين الخلق والحوادث ، أو كل مافى إمكانه مشاركنه تعالى صفات الألوهية .
إلا أن الكتب المقدسة وأخصها التوراة والانجيل والقرآن جاءت ملأى بالمشابهات ،
مادعا ضعاف النفوس إلى أخذها كما هى ، واستغلالها دون تمحيص وتفكير فى
القول بوجود الله والمخلوقات ، مما أدى بالنالى إلى القول بالتجسيم والتشبيه .

فالتوراة — مثلاً — كانت من أول التشريعات الدينية التى أنزلت على البشرية
فكان عليها أن تخاطب الناس حسب قدراتهم العقلية التى لم تكن قد تأهبت بعد
لتقبل فكرة وجود موجود واحد منزه عن الخلق ، ولذا جاء فيها من المشابهات
مثل : الصورة والمشافهة والتكليم جهراً ، والنزول على طور سيناء انتقالاً ،
والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقاً ، وغير ذلك ، ما يوحى
بالتجسيم والتشبيه .

وقد جاء فى الاسرائيليات ، أن الله تعالى خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن
بيده ، وكتب التوراة بيده . ،

وقد جاء فى التوراة من الآيات ما يحى أفكارهم القديمة المائلة إلى التجسيم
والتشبيه وإلى عبادة غير الله ، أو عبادة الله إذا كان على صورة معينة تقرب إلى
أذهانهم ، هذه الصورة هى الصورة الانسانية ، الحاملة لصفات الانسان وأفعاله
كالتكلم جهراً والنزول وما إلى ذلك .

وعلى الرغم من أن التوراة التى بين أيدينا ليست هى التوراة الحقيقية التى
نزلت على موسى عليه السلام ، إلا أن فيها من المشابهات ما كان يستند إليه اليهود
فى إضافة الصفات البشرية ، إلى الله . والاعتماد على هذه المشابهات أدى إلى القول
بأن الله جسم ، وأن بينه وبين البشر تشابهاً كبيراً ، وأنه لولا جسميته لما دلت
الاجسام عليه .

وقد سبق تفصيل التجسيم والتشبيه عند اليهود في فصل سابق ، فلا داعي لتكراره .

ونقول : إن اليهود اختلفت عدة فرق : بعضها تابع التوراة والتلمود متابعة كاملة ، والبعض حاول التفسير والتأويل ، واعتبرا خارجين على القانون اليهودي . إلا أن أغلبية الفرق اليهودية اتفقت على أن الله تعالى جسم في صورة الآدمي ، لحم ودم ، ويحكى عن دانيال عليه السلام أنه قال : رأيت قديم الانام أبيض الرأس والبدن ، جالسا على العرش ، واضعا قدميه على الكرسي ، يقولون : وجدنا في أسفار دانيال هكذا (١) .

وعلى الرغم من أن جميع الفرق اليهودية مالت إلى التشبيه والتجسيم ، إلا أن فرقة اليوزدعانية ، أتباع يوزدان من همدان — ويقال إن اسمه كان يهوذا — كن يقول : إن للتوراة ظاهرا وباطنا ، تنزيلا وتأويلا ، وقد خالف يوزدان وأتباعه عامة اليهود بتأويلاته ، ووافقوه على ذلك أصحاب موشكان الذين يعرفون بالموشكانية (٢) .

هذه نبذة عن التجسيم عند اليهود ، وسنتنى بالكلام عن الحلول عند المسيحية . والمسيحيون هم أتباع عيسى عليه السلام ، وهو المبعوث حقاً بعد موسى بكتاب من ربه . الانجيل ، وقد أيدته الله بمعجزاته منذ البداية ، فأنطقه الله في المهد ، وجعله يرى الآكام والأبرص ويحيي الموتى وقد أوحى الله إليه ما أوحى ، ودون ذلك وعرف بالانجيل . وما حدث للتوراة من التحريف والتغيير حدث للانجيل أيضاً ، خاصة أنه دون بعد نزوله بمئات السنين .

(١) البردوى . أصول الدين ص ٢١

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ٢١٦:١ وما بعدها .

وكان يمكن لهذا الدين أن يسير في الطريق الذي رسمه الله له على يد نبيه عيسى بن مريم ، غير أن النصارى تحيروا لِمَا رأوا من آيات ومعجزات بلبت أفكارهم ، وذهبوا بعيدا عن الغرض الذي بعث من أجله المسيح ، وهو الدعوة إلى توحيد الله وتقديسه وعدم الشرك به بعد ما نقض اليهود عهدهم مع موسى .

إن ما رآه النصارى من خلق عيسى من غير نقطة سابقة كما خلق سائر البشر ، واتصاله بأمه ، وتجسد الكلمة ، ثم رفعه إلى السماء واتصاله بالله تعالى ، جعلهم يتحIRON ويختلفون فيما بينهم ، حتى أن الحواريين اختلفوا في كيفية تجسد الكلمة الذي هو المسيح ، ثم صعودها إلى السماء ، بالإضافة إلى أن تأخر تدوين الانجيل ثم ظهور أناجيل متى ومرقس ويوحنا وغيرهم يعد أكبر شاهد على امتزاج المسائل الدينية بصور الفلسفة ، سيما فلسفة الحلول التي ظهرت عند النصارى . وهذه الفلسفة تبحث علاقة الناسوت باللاهوت في المسيح .

فمنهم من قال :

« أشرق على الجسد لإشراق النور على الجسم المشف . ومنهم من قال : انطباع فيه انطباع النقش في الشمع . ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني . ومنهم من قال : تدرع اللاهوت بالناسوت . ومنهم من قال : ما زجت الكلمة جسد للمسيح مما زجة الابن الماء والماء الابن . وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة . قالوا : البارئ تعالى جوهر واحد ، يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والحجمية . فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالافنومية . ويعنون بالأقانيم الصفات ، كالوجود والحياة والعلم . وسموها : الاب والابن والروح القدس ، ولما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم ، (١) .

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل من خلاف عتدم بين
المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات : الآب والابن والروح القدس ،
والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التي وردت في الأناجيل . فاتفقوا جميعا
على الوحدةانية ولكنهم اختلفوا في أقانيم الثالوث . هل الابن مساوٍ للآب ؟
وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية ؟ وهل هو إله أو
إنسان مفضل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الآب وحده أو
من الآب والابن معا ؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط ، أو أن الكلمة
والابن مترادفان ، أو أن الكلمة هي الآب والآله ؟

وقد تفرقوا فرقا كثيرة — كما يقول ابن حزم الذي ذكر أن — بعضهم كان
يقول بالتوحيد الحق . فأصحاب بولس الشمشاطى مثلاً — الذى كان بطريركا
بأنطاكية — كانوا يذهبون إلى التوحيد المجرد ، وإلى أن عيسى عبد الله ورسوله
خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر وأنه لإنسان لا إلهية فيه . (١)

كما نجد أن البعض منهم قد اقترب من التوحيد الحق مثل أريوس ، وكان
قسيسا بالاسكندرية قال : إن عيسى عليه السلام عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى ،
بها خلق السموات والأرض .

ومنهم أيضا أصحاب مقدونيوس الذى ذهب إلى أن عيسى عبد مخلوق ،
إنسان نبى ، رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام ، وأنه روح القدس وكلمة
الله عز وجل . (٢)

(١) ابن حزم . الفصل فى الملل ١ : ٤٨

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

ومن أشهر الفرق المسيحية — على سبيل المثال لا الحصر — الملكانية ،
النسطورية واليعقوبية .

١ — الملكانية :

هم أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم واستولى عليها . قالت الملكانية :
إن الله ثالث ثلاثة ، والثلاثة كلها لم تزل ، أى أن الآب والابن والروح القدس
يتصفون بالقدم . وأن الكلبة التى هى أفنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ، ولكن
لم تكن هذه الكلبة ابنا قبل أن تتحد معه . كما صرحت الملكانية بأن الجوهر غير
الافانيم وأن المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم أزلى ، وقد ولدت مريم
إلهًا أزليا . (١)

قالت الملكانية : إن القتل والعطب وقع على الناسوت واللاهوت معا . وقالوا :
إن روح القدس هو أفنوم الحياة . وهم بهذا يصرحون بأقائيم ثلاثة مخالفين لدينهم
الذى لم يقل قط إن المسيح ابن الله ، وأنه روح القدس ، وأن فيه جانبا لاهوتيا
وآخر ناسوتيا .

يقول تعالى :

وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ، مِّنَ الْمَائِدَةِ : ٧٣

وقال : د إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن .
من آل عمران : ٥٩

(١) الشهر ستانى . الملل ١ : ٢٢٢ ، نهاية الفكر ١ : ٥٧ وما بعدها ط . الثالثة

٢ - النسطورية :

أتباع نسطور الحكيم ، الذي يقال إنه ظهر في زمان المأمون ، والصحيح أنه ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي .

لم تختلف النسطورية كثيرا عن الملكانية في القول بأن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة هي : الوجود والعلم والحياة . (١)

أما الاختلاف فهو اتحاد الكلمة بالجسد ، المسيح ، فلم يقل النساطرة إن هذا الاتحاد جاء عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، وإنما قالوا إن الاتحاد جاء عن طريق الظهور ، وأن الابن لم يزل متولدا من الأب ، ولم يتحد الجانب اللاهوتي والناسوتي في المسيح إلا عند ولادته . فالمسيح قديم أزلي من جانبه الإلهي ، محدث مخلوق من جانبه الإنساني .

و أن مريم لم تلد الإله ، وإنما ولدت الانسان ، وأن الله تعالى لم يلد الانسان وإنما ولد الإله ، (٢) .

٣ - اليعقوبية :

أصحاب يعقوب اليوزعاني ، وقيل أصحاب ساويرس بطريك أنطاكية ، وهم يقولون أيضا بالأقانيم الثلاثة ، إلا أنهم زادوا بقولهم : انقلبَت الكلمة لحما ودما ، فصار الإله هو المسيح . وهم الذين يقول الله فيهم وفي الفرقتين السابقتين :

و لقد كفرَ الذين قالوا إن الله هو المسيحُ بن مريم ، من المائدة : ٧٢

(١) الباقلائي . التمهيد ص ٨١ - ٨٦ ط ١٣٦٦ هـ

(٢) خ — شرح العيون ١ : ٩ - أ ، الملل والنحل ١ : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، الفصل في الملل

١ : ٩٩ ، نشأة الفكر ١ : ٩ وما بعدها

لم يؤله النصارى الاقانيم فقط ، بل قالوا إن المسيح هو الله . وقالت اليعاقبة إن الكلمة انقلبت لحما ودما ، أى أنهم جَسَموا الله سبحانه وتعالى ، وعرفوا بأصحاب مذهب وحدة الطبيعة .

يقول الشهرستاني إن اليعاقبة قالوا :

« المسيح جوهر واحد ، أقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين : فجوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث ، تركيبا تركيبا النفس والبدن فصارا جوهرًا واحدًا ، أقنومًا واحدًا ، وهو إنسان كله وإله كله . فيقال : الانسان صار إلها لا العكس .

وزعموا أن الكلمة اتحدت بالانسان الجزئى لالكلية . وربما عبروا عن الاتحاد بالاعتزاج والادراع والحلول ، كحلول صورة الانسان فى المرأة المجلوة . (١) والحلول عندهم هو حلول اللاهوت فى الناسوت ، ولهذا فإن اليعاقبة توافق الملكانية فى القول بأن الصلب وقع على الجانبين : اللاهوتى والناسوتى .

لقد كانت طبيعة المسيح ومقدرته الخارقة على الإتيان بالمعجزات ، وكيفية مجيئه إلى الدنيا سببا فى القول بألوهيته . يقول القاضى عبد الجبار : «والذى أدلهم إلى ذلك أنهم شاهدوا أفعالا منه لا تتأق إلى من الله تعالى ، نحو إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . فقالوا إنه لا بد من إلهية ، فأثبتوا الاتحاد . وهذه اللفظة تستعمل فى أن يصير الشيطان شيئا واحدا ، وإن كنا قد عرفنا أن ذلك لا يصح فى الحقيقة ، ولكن يجرى هذا على موجب اعتقادهم ، كما اعتقدوا أن

(١) الملل والنحل ١ : ٢٢٦ ، التهذيب ٨٦-٩٦ ، النشأ ١ : ٦٢

الثىء ربما صار غير ما كان ، فأجريت لفظة التغير على هذا الوجه وإن كنا قد عرفنا بالقول أن هذا لا يصح ، (١) .

وقد رأيت النصارى أن المسيح كان جسما يأكل ويشرب ، ولا يمكن لمن هذه صفاته أن يأتى الأفعال الإلهية السابقة الذكر ، فقالوا بالاتحاد إما بالذات أو بالمشيئة ، واقتضى قولهم أن يكون المنحد بعيسى هو الذى تصح منه هذه الأفعال ، ويجب أن يكون ذلك المنحد هو الإله القديم .

وقد تأرجحت المسيحية بين الحلول ووحدة الوجود ، وقد احتضن صوفية المسلمين وغيرهم هذه الأفكار . والمسيحية وإن خالفت المجسمة فى إطلاق لفظ الجسم ، على الله ، إلا أنها وافقتها فى المعنى ، كما أن بعض فرق اليهود تخالف المجسمة فى معنى الجسم وإن وافقتهم فى اللفظ . والتهرىج بالتجسيم أو التابيح بالحلول - بمعنى أن يحل الله فى إنسان بذاته - كلاهما يؤدى إلى اتصاف الإنسان بالصفات الإلهية واتصاف الله بالصفات الإنسانية .

وفكرة وحدة الوجود فضلا عن أنها تؤدى إلى القول بقدم العالم ، فإنها تؤدى أيضا إلى التجسيم ، فالقول بأن الله حال فى العالم أو أن العالم حال فى الله ، كلاهما يؤدى إلى نفس المعنى . (٢)

لم يكون ظهور التجسيم عند اليهود والمسلمين هو با كورة ظهوره ، وإنما كان قد ظهر من قبل عند الثنوية والمجوس ومن أهم شبهة كتاب . وإن نتعرض لفكرة التجسيم عند هؤلاء ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل بالإضافة إلى أنه ليس أمرا معيبا أو شائنا بالنسبة لمن يقول به من غير أهل الكتاب .

(١) المجموع فى المحيط بالكاتب ص ٢٢٢

(٢) خ - تبصرة لأدلة النفس ص ٧٠ ب

وقد سبق أن عرضت في الفصل قبل السابق مذاهب بعض المجسمة من المسلمين،
وسأعرض الآن التجسيم عند الكرامية وبيان معنى لفظة « الجسم » في اصطلاحهم.
لقد خالف الكرامية سائر المجسمة في معنى الجسم . فالجسم عندهم هو : القائم
بالذات ، المستغنى في وجوده عن غيره . (١)

ولقد اتفق أكثر الكرامية على إطلاق لفظة الجسم ، بالمعنى الكرامى - إن صح هذا
التعبير - على الله تعالى . والمقاربون منهم قالوا : معنى بأن الله جسم أنه قائم بذاته،
ولا نقصد أى معنى آخر . (٢)

الله عند الكرامية جسم لا كالأجسام كما يقال نفس لا كالأنفس ، وعالم
لا لعالم ، وشئ لا كالأشياء . واستدلوا على قولهم هذا بأدلة عقلية وأخرى نقلية،
سواء أدى هذا القول في بعض الأحيان إلى أنه تعالى لا كالأجسام أو أدى إلى
أنه مثلاً .

وقد أوردوا الأدلة العقلية الآتية .

أولاً : العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون
أحدهما سارياً في الآخر أو مبيناً عنه بالجهة . وكون البارى تعالى سارياً في العالم
محال ، فبقي أن يكون مبيناً عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، وكل متحيز جسم
فالله جسم .

ثانياً . أنا لم نشاهد عالماً ، قادراً ، حياً إلا وهو جسم ، وإثبات شئ على
خلاف المشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقر به قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم

(١) خ - السيوف الهندية للبدلى ص ١٣ ب ، منهاج السنة ١ : ٢٤٣ ، ٢٤٧ . أساس

التقديس ص ٩٧ ، كشف اصطلاحات الفنون ١ : ٢٦١

(٢) خ أ ب ك ز الأندكار الأدمية ٤٦٨ : ١ ، مقدمة ابن خلدون ٢٢٨ : ٣ ، الملل والنحل ١ : ١٠٩

لما ثبت كونه عالما ، قادرا ، حيا .

ثالثا : أن العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن تحصل في ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات ، فيلزم من ذلك أن يكون جسما ، لأن الشبيه يدرك الشبيه .

رابعا : قالوا إنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شينافى حكم مقابلته ، والمرئى يقتضى سقوط الشعاع على الجسم حتى يُرى ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصا بجهة وما يختص بجهة فهو جسم فيلزم أن يكون الله جسما .

أما الأدلة الثقلية ففى الآيات التى توحى من قريب أو بعيد بالتجسيم والتى ورد فيها ذكر الاستواء والعرش والجهة والتحيز والمكان ، بالإضافة إلى الأحاديث الشريفة التى أجروها على ظاهرها حسب تصوراتهم لئلا يتدلوا بها على جسمية الله وتحيزه . (١)

(١) يقوله تعالى فى كتابه العزيز : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب » آل عمران : ٧ . وفى هذه الآية لحنية فى الرد على من اتخذ من الآيات المتشابهات ذريعة للتدبير بالمشبيه والتجسيم . لئلا أن الآيات التى ورد فيها ما يوحى بالتجسيم والمشبيه إنما هى آيات متشابهات ، استند إليها ضعاف النفوس ابتغاء الفتنة أو لولا ثم التأويل ثانيا . من ذلك قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » ، « هو القهار فوق عباده » . « ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر » ، إلى غير هذه الآيات التى احتج بها الكرامية كما احتج بها غيرهم من المجسمة ، فى القول بأن الله تعالى جسم .

وقوله من وجل إن هناك آيات محكمات وأخر متشابهات جعل الناس يحددون — حسب أهوائهم — المتشابه والمحكم دون استناد إلى دليل ، ويؤولون ما يرونه — فهم يستحق التأويل .

فمن آيات الفوقية قوله تعالى :

« يخافون ربهم من فوقهم » ، من النحل : ٥٠ .

وآيات العلوية كما في قوله تعالى :

« وهو العليّ العظيم » ، من البقرة : ٢٥٥ .

« وهو العليّ الكبير » ، من مريم : ٢٣ .

« سبح اسم ربك الأعلى » ، من الأعلى : ١ .

أما آيات العروج فمثل قوله تعالى :

« إليه يصعد الكلم الطيب » ، من فاطر : ١٠ .

« تخرج الملائكةُ والروحُ إليه » ، من المعارج : ٤ .

واستدلوا أيضا بالآيات الدالة على أنه في السماء ، كقوله تعالى :

« أممٌ أُمِّتَتْ من في السماء » ، من الملك : ١٧ .

والآيات المتضمنة الرفع كقوله « إني متوفيك ورافعك إلي » ، من آل عمران : ٥٥ .

« وما قلوه يقينا بل رفعه الله إليه » ، من النساء : ١٥٨ .

وكذلك تمسكوا بآيات النزول والانزال ، لإنزال الكتب المقدسة والملائكة

المقرين ، كما اتخذوا من آيات العندية دليلا على التحيز ، كما في قوله تعالى :

« إن الذي عند ربك » ، من الأعراف : ٣٠٦ .

« رب ابن لي عندك بيتا في الجنة » ، من التحريم : ١١ .

« ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى » ، من النجم : ١٤ .

« عند ملكٍ مقدر » ، في س القمر : ٥٥ .

واتخذوا من كل الآيات السالفة دليلا على كونه تعالى في جهة ، ومن كان في جهة فهو متحيز ، ولا يتحيز إلا الجسم ، فلما ثبت — عندهم — كونه متحيزا بالأدلة العقلية والنقلية ، ثبت أيضا أنه جسم .

وهناك أدلة مأخوذة من العقل والسمع كقوله تعالى :

« ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، س النجم : ٨ »

وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة ، ولما كان الدنو من جهة الله تعالى لقوله بعد ذلك « فأوحى إلى عبده ما أوحى » فإنه دليل على أنه تعالى في جهة ، وهذه الجهة هي جهة الفوق ، ولما اضطر إلى الدنوا لكي يوحى ما يريد .

والدليل الثاني قوله تعالى على لسان فرعون :

« يا هامان ابن لي صرحا لعلی أبلغ الأسباب ، أسباب السموات والأرض فأطلع إلى إله موسى ، س غافر : ٣٦ »

فدلت الآية أيضا على كونه تعالى في جهة فوق ، ومن كانت هذه جهته ، كان متحيزا ، ومن كان متحيزا ، كان جسما .

وعلى الرغم من اتفاق جميع فرق الكرامية على إطلاق لفظ « الجسم » على الله ، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في ماهية هذا الجسم وحقيقته . فذهب ابن كرام إلى أن معبوده الذي يسميه جسما يتناهى من جهة تحت ، وهي الجهة التي يلاق منها العرش ، أما الجهات الخمس الباقية فغير متناهية . في حين ذهب بعض أتباعه إلى أن الله جسم غير متناه من جميع الجهات . وقالت العابدية منهم إن بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مباین للعالم بينونة أزلية . (١)

(١) خ — تبصرة الأدلة ٩٦ ب ، خ — الشامل ٢/٢٥٦ وما بعدها ، الفصل في الملل

وربما يكون ابن كرام قد تأثر بالثنوية في قولها إن يزدان الذى هو نور خالص ، والذى هو عندهم المعبود الأزل ، متناهى من الجهة التى يلاقى منها أمر من وهى جهة السفلى . وهو نفس قول ابن كرام إن الله تعالى يتناهى من الجهة التى يلاقى منها العرش . وما قوله بتناهيه إلا تأكيداً لقوله إن الله جسم . أما آيات الاستواء فتكاد تكون عندهم هى الأدلة الرئيسية على كونه تعالى جسم ، وذلك أنهم فسروا الاستواء تفسيراً مكانياً ، ولم يحاولوا تأويله كما فعل غيرهم من قبل ومن بعد . وسيأتى تفصيل الاستواء والعرشية ، والتعيز والجهة بعد الرد على أدلتهم العقلية والنقلية . وقد كنت أريد التحدث عنها خلال الحديث الخاص بالصفات ، ولكن لما كانا من لوازم الذات وليس من الصفات - لصفات أفعال ولا صفات ذات - فقد أصبح من اللازم لإرادتهما ضمن حديث الذات .

أثارت جرأة السكرامية فى إطلاق لفظ الجسم على الله مختلف الدوائر العقلية الإسلامية ، وهاجمهم العدد الكبير من مفكرى الاسلام من أمثال : الجوينى والرازى والآمدى وغيرهم . وقد تخللت هجماتهم وردودهم وتفنيداتهم الالتزامات المتعددة . وسنحاول نحن أن نعرض لهذه الردود لكي توضح لنا حقيقة الفكر السكرامى ، بالرغم من أنها - أحياناً - تضع الالتزامات وكأنها عقائدهم . وسبيل الاعتراض على تجسيم الله عند السكرامية وجهان : عقلى ونقلى . الرد على الأدلة العقلية التى أوردوها .

أما الرد على الدليل الأول : إذا قيل إن كل موجودين لابد وأن يكون أحدهما حالاً فى الآخر أو مبايناً عنه ، ولما كان الله لا يصح أن يكون حالاً فى العالم لأن الله والعالم موجودين ، فوجب أن يكون مبايناً عنه بالجهة ، والمباينة بالجهة تدل على كونه تعالى جسماً . يمكن القول إن هذه القضية لا تخرج عن أن

تكون إما بديهية أو استدلالية ، وهم يدعون الضرورة فيها ويعتبرونها قضية بديهية . وإذا كانت بديهية حقا ، فلا يجب الاستدلال عليها لبدهاها ، ولما استدلو عليها ، بطل كونها بديهية .

بقى أن تكون استدلالية ، وإذا كانت استدلالية ، فأننا نجد أن كثيرا من العقلاء أجمعوا على أنه تعالى موجود ، ولكنه ليس حالا في العالم ولا مباينا عنه بالجهة ، كما أن الفلاسفة وبعض المتكلمين أثبتوا موجودات ليست بمتيزة ولا مباينة مثل العقول والنفوس والهوى .

لو كانت القضية من بدائه العقول ، إذن لما توقف العقل فيها ، إذن الضروريات لا يختلف فيها اثنان . فإذا عرضنا على العقل القضية القائلة بأن الاثنين نصف الأربعة ، فنجدده مسلم بها غير متوقف . أما إذا عرضنا عليه القضية القائلة بأن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالا في العالم أو مباينا عنه ، فانه لا يجوزم برد فيها . وهذا دليل على أنها ليست بديهية وأن العقل يجوز نقيضها وهو وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة . إن التقسيم ذاته غير جامع مانع ، إذن قولهم بوجود موجود إما حال في العالم أو مباين عنه حد ناقص ؛ إذ يمكن إضافة ويصح وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه ، وإضافة هذا القول الى القسمين السابقين غير مرفوض عقلا . إذن العقل يجوز إضافة اليها .

هذا هو الرد على الدليل الأول ، أما الرد على قولهم بأن كل مشاهد فهو جسم ، ولا يعقل حيا ، عالما ، قادرا إلا كان جسما ، والله حي ، عالم ، قادر فهو إذن جسم . يمكن أن يقال ردا على ذلك : إن في إمكان الفرد أن يستغرق في تعريف ماهية معينة كاهية الطبيعة مثلا وحدها ، أو ماهية العالم وحده ، وفي استغراقه هذا يكون

غافلا عن الحيز والجهة والمقدار، وهذا يفضى إلى أنه يمكننا إدراك الماهيات بالعقل حال غفلتنا عن الحيز والمقدار والجهة ، فكيف الحال في إدراك المعتقد المجرد الذى هو الله ؟

ويمكن أن يقال أيضا : إن الفرد أثناء استغرقه فى الحكم على مسألة ما ، يقول فى النهاية إنى حكمت عليها بكذا لأنى عقلتها على هذا المعنى دون غيره . وحال إصداره الحكم يكون غافلا غفلة تامة عن كونه فى جهة من الجهات أو حيز من الأحياز ، ومع ذلك فهو يعلم تماما أنه موجود وإلا لما استطاع لإصدار الحكم . فشعوره بوجود ذاته وبإصداره الحكم غير مرتبط بكونه فى جهة من الجهات أو فى حيز من الأحياز ، وهذا يدل على أن الفرد يمكنه التوصل إلى معرفة الشيء ، والعلم بالموجود دون حاجة إلى القطع بأن كل موجود يجب أن يكون فى جهة ، والقطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة يصبح أن يكون معقولا ، إذ ليس وجود الجهة أمر لازم فى إثبات وجود موجود .

ويقال للكرامية أيضا : لو كان مشارا إليه بالحس لأنه جسم ولأنه فى حيز من الأحياز وفى جهة ، وأن كل مشاهد إن كان عالما ، قادرا ، حيا ، فلا بد وأن يكون جسما ، وجب أن يكون الله على هذا التعريف إما : مركبا متألفا من الأجزاء والأبعاض ، أو يكون غير مركب ولا متألف ولا منقسم ، فيكون فى الصغر والضآلة مثل النقطة التى لا تنقسم والجزء الذى لا يتجزأ . والكرامية لا تقول بأنه تعالى متألف من الأجزاء والأبعاض . إذ أنه تعالى عندهم واحد ، غير مركب ، ولا منقسم ، ولا متألف ولا متبعض .

يبقى أن يكون — عندهم — مثل الجوهر الفرد والجزء لا يتجزأ ، وهم

لا يقولون بذلك أيضا بل يقولون إنه واحد منزله عن التقسيم والتجزئ. والحقارة
والضالة .

إذن ماذا يعنون بكونه تعالى مشاراً إليه ؟ إن المشار إليه بحسب الحس —
الذى يبدون عليه القول بأنه جسم لأنه حسي، عالم، قادر — يجب أن يكون له امتداد
في الجهات والاحياز، هذا الامتداد يخالف أحد جانبيه الجانب الآخر، لأنه
سيكون ممتدا في اليمين واليسار، والفوق وال تحت، وهذا يوجب القول بالانقسام
وهم لا يقولون به . وإن لم يكن غير ممتد في الجهات ولا منقسم، فيجب أن يكون
غاية في الصغر، يقولون إنه غاية في العظم، وأنه في جهة فوق . وهذا يؤدي
إلى القول بالامتداد في الجهات، أي القول بقبول الانقسام مما يناقض قولهم بأنه
غير منقسم وأنه في جهة واحدة فقط هي جهة الفوق . وإذا بطل هذا، بطل أيضا
القول بأنه تعالى جسم .

والرد على الدليل الرابع الذي يقول إن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة
إذا كان قائما بالنفس، والله تعالى قائم بالنفس فهو مرئي وفي جهة، وكل ما كان
في جهة فهو جسم .

يقال رداً على ذلك : هذا الدليل استدلالى أم بديهى ؟ إن كان بديهياً،
فالبديهيات لا تحتاج إلى تفسير لبدهاتها . وإن كان استدلالياً كان لابد من براهين
تثبت صحة القضية القائلة : إن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة . فكما لا يعقلون
في الشاهد مرئياً إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل المرئى، وطبقوا هذا القول
على الغائب، كذلك لا يعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً، ممتداً في الجهات
ومتألفاً من الأجزاء، وهم لا يقولون بهذا ولا ذاك، فالأولى أن لا يقولوا بوجوب
كون كل مرئي في جهة وكونه جسماً .

ويمكن أن يضاف إلى هذه الردود ما يأتي :

١ — لو كان تعالى جسما ، وقد ثبت أن الأجسام محدثة ، لوجب أن يكون إله العالم محدثا ، أو أن يكون العالم والأجسام قديمة .

٢ — لو كان جسما ، بمائلا لسائر الأجسام في الجسمية ، فإن لم يخالفها وجب أن يكون بمائلا لها ، لانه الإله ، ولا يمكن أن يقل عنها ، وإن خالفها فإن ما به المخالفة غير ما به المائلة ، فيلزم وقوع التركيب فيه ، وهذا محال

٣ — لما كانت الأجسام متماثلة ، فإن ما يصح على أحدها يصح على الآخر ، فاختصاص الأجسام بالعلم والقدرة من الجائزات ، ولما كان تعالى بمائلا لها ، فاختصاصه بهذه الأشياء من الجائزات أيضا ، والجائز يفتقر في حصول هذه الصفات إلى واجب ، ولما بطل أن يكون مفتقرا إلى غيره ، بطل كونه تعالى جسما .

٤ — سبق القول أنه لو كان بمائلا للأجسام من وجه ومخالفا لها من وجه ، فإن ما به المائلة غير ما به المخالفة ، وهذا يؤدي إلى وقوع التركيب فيه وتألفه من الأجزاء . فلو قام بحملة الأجزاء علم واحد أو قدرة واحدة ، للزم قيام العرض بالأجزاء الكثيرة ، وهو محال . وإن قام العرض بجزء واحد من هذه الأجزاء التي تركيب منها ، لأصبح كل جزء مختصا بعرض ؛ فالجزء المختص بالقدرة غير المختص بالعلم غير المختص بالإرادة ، وهذا يوحى بتعدد الآلهة ، فبطل كونه تعالى جسما ، وكونه - أيضا - لا كالأجسام ، من الناحية العقلية .

أما من الناحية العقلية واعتمادهم على الآيات المتشابهات التي ورد فيها ذكر الاستواء والعرشبة والجهة ، وعلى الأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الجهة والعلو ، فيمكن الرد عليهم .

الرد على الأدلة النقلية :

يقال لكل من أراد الوقوف عند هذه الآيات ، أن من الواجب عليه إما أن يسلم بها دون تكيف أو تشبيه ، أو يحاول تأويلها حتى لا تتعارض مع الدين الحنيف بما فيه من تقديس وتنزيه .

فالآيات التي جاء فيها ذكر العلو ، لا يشترط فهم العلو فيها على العلو في الجهة المكانية ، إذ قد يراد بالعلو علو المرتبة والقدر ، والعقل جازم بأن الله على القدر والمرتبة ولا يعلو عليه أحد . فإذا كان العلو يحتمل معنيين ، فليس تفضيل أحدهما على الثاني واختياره بواجب أو ضروري .

ولا نقول آيات العروج على أن القصد منها الصعود إلى الله تعالى صعوداً مادياً ، ولكن المعنى بها انتهاء الأمور إليه ، لأنه صاحب الأمر وإليه المرجع والمصير .

أما بالنسبة لورود لفظ الانزال والتزليل ، فلا يجوز التسك به ، إذ أنه على سبيل المجاز لا الحقيقة ، كما قال تعالى في مسألة قبض الأرواح . فأشار تارة إلى أنه الفاعل ، وأخرى أضاف قبض الروح إلى ملك الموت ، وثالثة إلى الملائكة . فيؤخذ لفظ الانزال والتزليل على سبيل المجاز لا الحقيقة .

ولا يمكن أن يراد بآيات العندية التعبير عن الحبز ، بل المراد بها الشرف بقرب ، الله من عباد ، كقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله : أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى ، وقوله : أنا عند ظن عبدي بي . وأيسر قوله : إن الملائكة عند الله وإن له عندنا لزلفى ، المراد به الجهة وإنما المراد شرف القرب ، كذا في كل آيات العندية .

أما بالنسبة لتسكهم بقول فرعون : ياها مان ابن لى صرحا لعلى أبلغ
الاسباب . . ، فان هذا القول صادر عن فرعون لا موسى ، إذ أن موسى رد
عليه قائلا : رب السماء ، حتى يبعد فرعون عن الظن بأن الله فى جهة
معينة (١) .

هذه هى الردود على أدلة الكرامية العقلية والنقلية التى تمسكوا بها فى إثبات
جسمية الله تعالى ، ولم نشأ لإدماج اعتمادهم على آيات التحيز والجهة ، والعرشية
والاستواء ضمن هذه الأدلة ، لما لها من أهمية خاصة عند الكرامية . وسنقدم
ذلك مبتدئين بالتحيز والجهة .

التحيز والجهة عند الكرامية :

إن للكلام عن التحيز والجهة عند الكرامية يستلزم الكلام عن الفوقية ، وعن
الملافاة والمهاسة ، وعن البعد بين الله والعالم ، وعن الحيثوثة .

لقد أثبت ابن كرام وأتباعه الجهة لله تعالى ، وقالوا : لأنه بجهة فوق ذاتا ،
لأن الله عندهم متحيز . واحتجوا على ذلك بأدلة عقلية وأخرى نقلية .

أما الأدلة العقلية فهى التى استدلو بها على كونه تعالى جسما لا يثبت إلا اذا كان فى جهة ،
هذه الجهة — عقلا — لابد أن تكون جهة الفرق ، لكونها أشرف الجهات .
والاعتراضات على الأدلة العقلية على كونه تعالى جسما هى نفس الاعتراضات التى
يمكن لإيرادها على استدلالهم بها على كونه فى جهة فوق ذاتا .

(١) خ — عدة المشردين ١٢٥/١ وما بعدها ، أساس التقيديس ٥٧ ، ١١٧

وما بعدها ، إجماع النوام ٢٤١ وما بعدها .

أما الأدلة النقلية فتمسكهم بالآيات والأحاديث الواردة فيها ذكر الغوفية .
كقوله تعالى :

« وهو القاهر فوق عباده ، الأنعام : ١٨ ، » يخافون ربهم من فوقهم ،
النحل : ٥٠ إلى غير ذلك . كما تمسكوا بآيات العلو والعروج والصعود إليه التي
سلف ذكرها ، واستدلوا بأنه لا يمكن الصعود إلا إلى جهة فوق ، ولا النزول إلا
من نفس الجهة .

كذلك تمسكوا بحديث المرأة التي سألتها الرسول (ص) عن مكان الله ، فأشارت
إلى السماء .

وقوله الكرامية بأن الله في جهة فوق ، جعلهم يختلفون فيما بينهم عن البعد الذي
بينه وبين العالم ، وهل هو متناه أم غير متناه .

ذهب ابن الهيثم وأتباعه إلى أن الرب تعالى يختص بجهة فوق ، وإذا رُئي
رُئي منها ، وأن بينه وبين العرش — الذي هو مستقر عليه — من الخلاء ما لو قدر
ملؤه بالجواهر لاتصلت بذاته . وأنه مبين للعالم بينونه أزلية .

وعلى الرغم من أن الكرامية قالوا بالجهة لأن الله — عندهم — متحيز إلا أن
ابن الهيثم نفى التحيز والمحاذة .

وقالت التونية : إن القديم تعالى في جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من
العالم من تراكم الجواهر ما يزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم . فأثبتت
التونية بعداً لا يتناهى .

وقالت العابدية منهم : إن بينه وبين العرش من البعد ما لو قدر مشغولاً

بالجواهر لا اتصلت به ، وهو قول الهيصمية أيضا . وقالت المهاجرية : إنه لا يزيد على عرشه في جهة المماس ، ولا يفضل منه شيء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش .

هذه آراؤهم من ناحية البعد ، أما من ناحية النهاية فقد اختلفوا . فمنهم من أثبت النهاية له من ست جهات ، ومنهم من أثبتها من جهة تحت ، ومنهم من أنكرها كلية وقال : هو عظيم (١) .

وقد قال ابن كرام بمماسه الله للعرش من الصفحة العليا ، فقال في كتابه «عذاب القبر» : [إن الله تماس لعرشه ، وإن العرش مكان له] . ولما جاء أصحابه من بعده ، وجدوا أن لفظ المماسه يثير كثيرا من الجدل ، وأنه يوحى بوجود جسم بين الله والعرش يحيط العرش من أسفل ، ويوحى باحتياج الله للعرش ، حتى يمكن أن يثبت له مكانا ووجه ، فاستبدلوا لفظ «المماسه» بلفظ «الملافة» حتى لا يثير نزاع كثير من الناس ومن السكرامية أيضا . كما استبدلوا كثيرا من المصطلحات التي استخدمها ابن كرام بغيرها ، وامتنعوا من إطلاق بعضها خوفا من الشناعة عند الإشاعة .

وقد حاول ابن الهيصم جاهدا أن يخلص السكرامية من كثير من الألفاظ والتعبيرات التي تؤدي بهم إلى التجسيم ، فنراه يقول :

[ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئته والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمماقة ونحو ذلك ، لا يشبه سائر ما أطلقه السكرامية من أنه

(١) خ — السيوف الهندية ١٧ ، خ — شامل ٣/٣٥٨ ، الأربعين للرازي

خلق آدم بيده ، وأنه استوى على عرشه ، وأنه يحيى يوم القيامة لمحاسبة الخلق . . . ذلك أنا لانعتقد من ذلك شيئا على معنى فاسد من جارحتين وعصوين تفسيرا للبدن ، ولا مطابقة المكان واستقلال العرش بالرحن تفسيرا للاستواء ، ولا ترددا فى الأماكن التى تحيط به تفسيرا للمجىء ، وإنما ذهبنا فى ذلك إلى إطلاق ما أطلقتة القرآن فقط من غير تكيف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن والخبر ، فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة [(١)] .

وهذا القول يخالف قول الكرامية الأوائل . وربما يكون ابن الهيثم قد قاله دفاعا عن أستاذه أو إيمانا بما قال . والأرجح أنه آمن به ، والدليل لإطلاق اسم « المقارب » عليه وإطلاق « المقاربة » على أتباعه ، وذلك لاقتراهم من مذهب أهل السنة والجماعة .

ولكن ما الذى دعا الكرامية إلى القول بأن الله متعيز وفى جهة فوق ، ثم القول بأنه يتناهى من الجهة التى يلاقى منها العرش ؟

إن كان اعتمادهم على القرآن والأحاديث التى تثبت الفوقية لله تعالى ، فليس معنى أن الله تعالى بجهة فوق ذاتا ، ولاداعى لعدم تعقل الجهة إلا إذا كان الله ذاتا وجسما . وإن الاعتماد على آيات الفوقية لايعنى ألبته كون الله جسما وفى جهة فوق ذاتا ، إذ لو كان كذلك لنعارض هذا مع قوله عز وجل « اسجد واقرب » فلو كان تعالى فى السماء ذاتا ، لما كان السجود اقترابا منه على أى حال من الأحوال وهذا أيضا ما يقال فى حديث المرأة التى سئلت عن مكان الله ، فأشارت إلى أنه تعالى فى السماء .

ليس معنى هذا أن الله تعالى ليس في السماء ، أو أنه في مكان فنى حدود وأبعاد ، وإنما هو في كل مكان لا تدركه الأبصار ، ، حتى يمكننا تعيين مكان له . وإنما الذى يجب أن نؤمن به أنه كما قال : « إذا سألك عبادى عنى فأنى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعاك » . فلو كان فوق العرش وفي السماء لما صح قلا به .

وقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » ، يعنى أن العرش أيضا هالك في المستقبل ، وإذا ثبت ذلك ، امتنع أن يكون آنذاك في جهة ، وهذا يلزم التغير على ذات القديم ، وهو محال ، فما أدى إليه محال مثله .

وإذا دفعنا النظر في قول الكرامية إن الله في جهة فوق ذاتا ، نجد أن هذا القول يؤدي إلى أن باقى الجهات خالية عنه ، هذا في نطاق العالم الذى نعيش فيه . ولكن من أدرانا أن القادر سبحانه وتعالى لم يخلق غير عالمنا هذا ؟ ومن أدرانا أين مكان هذه العوالم الأخرى ؟ ألا يمكن أن تكون في جهة فوق بالنسبة لهذا العالم ؟ إن هذا القول يؤدي إلى أنها — حسب قول الكرامية — في الجهة التى فيها الله . وهذا يؤدي إلى التساؤل : أين مكان الله بالنسبة لهذه العوالم إذا كانت هي في جهة فوق بالنسبة لنا ؟

إن الملائكة أيضا في السماء ، فهل يوجد الله بالنسبة لهم في جهة فوق ذاتا ؟ إن مثل هذه التساؤلات تجعل من المحال تخصيص الله بجهة معينة ، والقول بأنه فيها ذاتا ، وإن كان العقل جازما بأن أشرف الجهات هي جهة فوق ، فليس معنى هذا وجود الله بذاته مستقرا فيها .

أما قولهم بالتحيز ، فيمكن نفىه أيضا . إذ أن القول به يؤدي إلى القول بأن التحيز ذاته قديم ضرورة لامتناع المتحيز — الذى هو الله القديم عندهم — بدون تحيز .

كما يلزم ثانيا من القول بأن الله متحيز احتياجه للمكان لمعرفة جهته ،
والاحتياج ممكن ، ويلزم عدم احتياج المكان له ، لإمكان استغنائه عن الممكن .

ثالثا : أن الواجب لو كان في حيز وجهة ، فإما أن يكون في جميع الجهات
والأحياز ، وإما أن يكون في البعض دون الآخر . فإن كان في جميع الجهات فإنه
يكون مداخلًا ومخالطًا للفاذرات وكل شيء وهو محال . وإن كان في جهة دون
أخرى ، فإن ذلك إما أن يكون لمخصص فيلزم الاحتياج ، أولا لمخصص فيكون
ترجيحا بلا مرجح .

وأخيرا لو كان متحيزا لكان متناها ، وكل متناهي ممكن وكل ممكن محدث ،
فلو كان متحيزا لكان عدثا .

لقد قالت الكرامية بالجهة والتحيز حتى لا يظن من قول رئيسهم إن الله
أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، عدم مباينته للعالم . وقد أوقعهم هذا القول في
خطأ التجسيم الذي وصف به مذهبهم . وإن كانوا قد استندوا إلى أدلة عقلية
وأخرى عقلية في دعم آرائهم التجسيمية ، فإن هذه الأدلة غير مقنعة في تدعيم
رأيهم ، بل ربما تؤخذ رداً عليهم في نقض نفس الآراء .

وإن كانوا قد تأثروا بقول المجسمة الذين سبقوهم إلى القول بأن الله جسم ،
فانهم ربما يكونوا قد تأثروا بقول الثنوية : إن معبودهم الذي سموه نوراً ينتاهي
من الجهة التي يلاق منها الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات ، فقالوا : إن الله
يتناهي من جهة تحت ، وهي الجهة التي يلاق منها العرش .

إن الله عند الكرامية من ناحية السكيف جسم وجوهر ، من ناحية الحكيم
عظيم متناهي من خمس جهات ، ومن ناحية المكان في جهة فوق . وقد وضع ابن كرام

في د عذاب القبر ، بابا في د حيثوية الله تعالى ، أى في مكانه ، وقال إنه بهذه الحيثوية يبين العالم ويخالفه .

الاستواء والعرشية :

العرش في اللغة هو السرير ، وكل سرير لملك يسمى عرشا ، والعرش مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام . قال تعالى : « ورفع أبويه على العرش »^(١) وقال أيضا د أيكم يأتيني بعرشها^(٢) ، .

والكرامية تقول بالاستواء على العرش ، وكان هذا القول نتيجة لازمة لقولهم إن الله جسم ، وأنه في جهة فوق ذاتا ، وأنه في مكان معين ، هذا المكان هو العرش ، وهو مستوٍ عليه استقراراً ، ويماسّه من الصفة العليا .

وقد اختلفت الكرامية في تفسير معنى قوله تعالى د الرحمن على العرش استوى ، طه : ٥ وقوله د ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، من فصلت : ١١ إلى غير ذلك من آيات الاستواء والعرشية . فقال ابن كرام : إن الله تعالى تماس لعرشه ، وأن العرش مكان له ، وأنه مستقر فوقه استقرارا مكانيا .

وعبّر عن مكان الله تعالى د حيثوية الله ، ، ولم يحاول تأويل الاستواء كما فعل غيره ، وذلك لأن الله عنده وعند أتباعه جسم لا كالأجسام . وقد أجاز معظم الكرامية الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني .

على أن د الاستواء ، يؤخذ في اللغة على وجوه منها :

(١) س يوسف : ١٠٠

(٢) س النحل : ٣٨

أولاً : تمام الشيء كما في قوله تعالى : « ولما بلغ أشده واستوى (١) » ،
فالاستواء هنا تمام الشيء .

ثانياً : بمعنى الاعتدال ، كما يقول الغائل : فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم ،
أى اعتدلا .

ثالثاً : القصد إلى الشيء ، كما في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء » ، أى
قصد خلقها .

رابعاً : بمعنى الاستيلاء والفقر ، كما قال الشاعر :

إذا ما غزا قوماً أباح حريمهم وأضحى على ما ملكوه قد استوى
وقال شاعر آخر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهوراق
فالحمـد للمهيمـن الخـلاق

ويقال أيضاً : العرش بمعنى الملك . فيقول أهل اللغة : ثلّ عرش فلان ، أى
زال ملكه .

ويقول الشاعر :

إذا ما بنوا مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت آباد وحير
أراد : ذهب ملكهم وزال .

ولكن الكرامية لم تحارل تأويل الاستواء بأى من المعاني السالفة ، كما لم

تؤمن به كله نزل ، وإنما فسرته تفسيراً مادياً . إذ أن تخصيص الله للعرش بالذكر جعلهم يتحيزون في سبب ذلك التخصيص ، خاصة وأنه تعالى مستولٍ على غيره من الموجودات ، فلم خصَّ العرش بالذكر ؟ هل يمكن القول إن تخصيص الله العرش بالذكر إنما هو تنبيه على عظمة العرش وتشريف له ؟ (١) . أم لأن العرش يعتبر مكاناً له وهو يماثله ؟

يقول الله في كتابه العزيز : « رب العرش العظيم وهو رب كل شيء » . س المؤمنون : ٨٦

وذهب أصحاب ابن كرام من بعده إلى آراء مختلفة في كيفية الاستقرار على العرش ، فقال بعضهم : إنه على بعض أجزاء العرش . وقال آخرون : إن العرش مكان له وأن العرش امتداد به . وقال فريق ثالث : إنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه ، لصارت العروش كلها مكاناً له ، لأنه أكبر منها كلها . ولهم في معنى العظم خلاف ، فقال بعضهم : معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه .

وقال بعضهم : معنى عظمته : أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهو العليُّ العظيم . (٢)
وقالت المهاجرة منهم أنه لا يزيد على عرشه في جهة المماس ، ولا يفضل منه شيء على العرش ، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش .

(١) خ : الشامل ٣٩٢/٢ وما بعدها ، خ - مجالس ابن الجوزي اب وما بعدها

(٢) الملل والنحل ١/ ١٠٩

وصار المتأخرون منهم إلى : أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذٍ للعرش .
وقالت العابدية : إن بينه وبين العرش من البعد مالمو قدر مشغولا بالجواهر
لا تصلت به ، ولكن هذا البعد خال .

وقالت الهيصمية : إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى ، وأنه مباين للعالم بينونة
أزلية ، وهذا البعد يجعله مستور على العرش لا بمعنى الاستقرار المسكاني كما فهمه
وفهره ابن كرام ومن حذا خذوه ، ولكن بمعنى يخالف ذلك . ولذا فإن ابن
الهيصم لما ذهب إلى إطلاق ما أطلقه القرآن من غير تشبيه ولا تكيف ، نفى
التحيز والمحاذاة ، والمجاورة والمعاسة ، والتمكن بالذات ، وأثبت الفوقية
والمباينة (١) .

وكما اعترض على قول الكرامية بأن معنى الجسم هو القائم بالذات ، وأن
الجهة هي الفوق ، يعترض عليهم أيضاً في القول بأن الاستواء هو الاستقرار
المسكاني باعتراضات :

أنه لو كان تعالى فوق العرش ، لسكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق
لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى . فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله
إلى سكان العرش ، كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض ،
وذلك يقتضى أن تكون ذات الله تعالى كالسما لسكان العرش ، لأنه بجهة فوق
بالنسبة لسكان الأرض ، والمعروف أن السماء مخلوقة ، فإذا أدى القول
باستقراره المسكاني فوق العرش إلى أن ذاته تعالى سماء ، فإنه يؤدي أيضاً إلى
أن ذاته مخلوقة له لأن السموات مخلوقة . إذ يقول تعالى : **إِنْ رَبِّكُمْ اللَّهُ**
الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ، . سِ الْأَعْرَافَ : ٥٤

وهذه النتيجة محالة ، فما أدى إليها محال مثلها ، ويثبت نقيضها وهو القول بأن الاستواء ليس المقصود به الاستقرار المكاني .

ويمكن أن يعترض على الكرامية بأن قول الله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، ما المقصود به عندكم ؟ لو كان الخالق في العرش ، لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش أيضا ، وهذا يؤدي إلى أنه تعالى يحتاج إلى المخلوق (١) .

وهناك بعض التساؤلات التي يمكن أن توجه إلى الكرامية . مثل وجود العرش : هل كان مع الله أم أنه وجد بعده ؟ ولا مناص من أن يكون إما : أن يوجد مع الله ، وفي ذلك إنبات قديمين هما الله والعرش ، أو إنبات حادثين — إذا سلم الكرامية بحدوث العرش — وهم لا يسلمون بحدوث الله تعالى . فقولهم يؤدي لا محالة إلى التناقض .

ولما أن يوجد العرش بعد الله تعالى ، وهنا نتساءل ، أين كان الله تعالى قبل أن يخلق العرش ؟ إن الكرامية تقول بوجوده قبل خلقه للعرش ، وهذا يؤدي إلى عدم لزوم العرش مكانا له ، وعدم الربط بينها ربطا ماديا . إننا ندرك الله تعالى بدون العرش ، وإذا توقف إدراكنا له على العرش لكان حينئذ محتاجا إلى المخلوق ، والمحتاج يمكن ، وهذا باطل فما يؤدي إليه باطل أيضا .

إن الكرامية على الرغم من أنها لم تطلق بعض الآيات المتشابهات على ظاهرها ، ولم تفسرها كما فسرنا غيرهم من المجسمة والمشبّهة مثل الآيات الواردة فيها ذكر النزول والحيى والمعانقة تفسيرا ماديا صرفا ، إلا أنها فسرت بعض الآيات تفسيرا خاطئا مما جعلها عرضة للهجوم من كل الفرق الأخرى .

وإن استثنينا تفسيرات السكرامية المادية لآيات الاستواء والعرشية والجهة ، فإننا نقول إنها آمنت بإله واحد لا شريك له . وحاولت أن تثبت له الصفات الواردة في القرآن ، ولكنها غالت في ذلك حتى أدت بها مغالاتها إلى التجسيم ، مما جعل أصحاب الفرق يطلقون عليها « مجسمة خراسان » ، وإسم « مجسم » ، على كل من ينتمى إلى المذهب السكراحي .

لقد شغل المسلمون أنفسهم بما لا يجب أن يشغلوا به وهو كيفية الله وذاته ، وأدام هذا إلى الخوض في مناهات ، كان من الممكن الاستغناء عنها وعدم الخوض فيها . ولو أنهم استخدموا عقولهم في غير هذه الأمور الغيبية ، لكفاهم ذلك مؤونة الجدال والسكلام الذي لا طائل تحته إلا الخروج من متاهة للدخول في غيرها .

لم يكتب ابن كرام وأتباعه باطلاق لفظ « الجسم » على الله تعالى ، بل أطلقوا لفظ « الجوهر » . فقال في « عذاب القبر » : « إن الله أحدى الذات أحدى الجوهر » .

وقبل الخوض في تحليل هذا القول عند السكرامية ، نشير إلى أن الجوهر اللغة يعنى به :

« كل حجر يستخرج منه شيء ننتفع به ، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته ، والجوهر فارسيّ معرب » (١)

ويعنى به أيضا : أصل الشيء . ويقال لمن عرف بالإحسان من ذوى الأصل

(١) لسان العرب . مادة جوهر

العريق والحسب الشريف . فلا يجرى الاحسان على شاكلة جوهره الشريف إلا بمقتضى حسية العالى المنيف ، (١) .

ووصف الثوب بأنه جوهرى ، اذا كان جيد الاصل ، دقيق الصنع .

واختلفت الافاويل فى تعريف الجوهر على أربعة مقالات :

فقال النصارى : للجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فهو جوهر ، وكل جوهر فهو قائم بذاته . وقال بعض المتفلسفة : الجوهر هو القائم بالذات ، القابل للتضادات ، وهو ما يحل فى موضوع ، ويوجد فيه غيره وتحل فيه الحوادث (٢) .

وقال بعض الائمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المنتحيز ، ولا معنى لقول من يقول إن التحيز مجهول ، لأن العرض لا يقوم بنفسه وهو يقوم بنفسه .

وهذه التعريفات كلها ، تعريفات للجوهر الفرد عند المسلمين ، وهو لا يقابل معنى الجوهر عند ابن كرام والكرامية . ولذا لاقى ابن كرام فى تقويم آرائه هجوما عنيفا من خصمائه ، لأنهم أنشاء تقويم للردود كانوا يهاجمونه وكأنهم يعتبرون كلمة « جوهر » عنده مساوية للجوهر الفرد عندهم ، وهذا خطأ وقع فيه الكثيرون .

الجوهر عند ابن كرام يعنى به : ذات الله تعالى ، فهو أحدى الجوهر ، أى جوهريته هى ذاته ، وذاته جسما . فهو فى ذاته وجوهره جسم بمعنى أنه قائم بنفسه . وهو جسم لا كالأجسام ، أما الموجودات فهى أفعال هذا الجسم .

(١) خ - السيوف الهندية ص ١٧ .

(٢) د . مبد الرحمن بدوى . أرسطو ص ٦٩ .

والجسم والجوهر عند ابن كرام اسمان لموجود واحد ، موجد لساتر
الموجدات ، وهو الله . وقد ظل هذان الاسمان يطلقان عليه إلى أن ظهر بعض
الكرامية — بعد وفاة ابن كرام — وشعروا بالخطأ الذي وقع فيه شيخهم ،
وأنه لم يسبقهم أحد من المسلمين إلى إطلاق لفظ « الجوهر » ، على الله ، فحاولوا
التخلص منه ، واقتصروا على إطلاق لفظ « الجسم » .

وامتناعهم من إطلاق لفظ « الجوهر » ، مع إطلاقهم لفظ « الجسم » ، كامتناع
شيطان الطاق الرافض من تسمية الإله جسماً مع قوله بأنه على صورة الانسان .
هناك بعض الاسماء والصفات التي يمكن أن تطلق على الشاهد والغائب ، ولا
يراد بها نفس المعنى في الاثنين : فالعظيم - مثلاً - يمكن أن تطلق في الشاهد على
الكثير الاجزاء ، ويمكن أن تطلق أيضاً على العالی المسكانة ، ويراد بها في الغائب
العالی المسكانة والمنزلة . أما صفة الجسمية فلا يمكن أن تطلق على الغائب ، لعدم
تمكن معناها من عمل معنى آخر سوى أنه الجسم المادى الطويل ، العريض ، العميق ،
المتألف من الاجزاء والمتركب من الأبعاد . وإن كانت الكرامية لاتعنى بالجسم
ذلك المعنى ، فلماذا تطلق على الله تعالى اسماً ينبئ عما يستحيل في صفته من غير أن
يرد به شرع ويستقر به سمع ؟ وهل يمكن أن تكون الكرامية قد تأثرت بغيرها
في ذلك ؟

يرى غير واحد من المتكلمين — مثل البغدادى والشهرستانى — أن ابن كرام
قد تأثر بالنصارى في إطلاقه لفظ الجوهر على الله ، وأنه استدل بأدلتهم ، فقال :
١ — إن الأشياء في الوجود المادى لاتخلو : إما أن تكون جواهر أو
أعراضاً ، والقديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرًا .

واسكن كيف يمكن تقسيم الوجود الى جوهر وعرض ، والاستدلال

بذلك على أن الوجود في الغائب لا يخلو : إما أن يكون جوهرا أو عرضا ، ولما لم يصح كون الله تعالى عرضا ، ثبت كونه جوهرًا ؟ إن هذا الاستدلال غير منطقي لقياس ما يطلق على الشاهد على الغائب أيضا .

٢ — أما الدليل الثانى الذى استدلوا به فهو قولهم : إن الأشياء لا تخرج عن قسمين : إما قائم بنفسه أو قائم بغيره . والقائم بغيره هو العرض والقائم بنفسه الجوهر ، فلما بطل أن يكون تعالى قائما بغيره وأن يكون عرضا ، لزم أن يكون قائما بنفسه أى أن يكون جوهرًا .

ويعترض عليهم بنفس الاعتراض السابق لعدم تعقل قياس الغائب على الشاهد كما يفعلون .

٣ — أما قولهم : إن الأشياء كلها على ضربين : فثما ما يصح منه الأفعال وهو الجوهر ، ومنها ما يمتد من الأفعال وهو العرض ، ونظرا — لما هو ثابت من أن الله تعالى فاعل ، وأن من تتأى منه الأفعال جوهر — ثبت بالتالى أنه جوهر .

ويمكن الرد على هذا القول أيضا بأن : قبل كل حادث حادث ، فلا شىء إلى وصادر عن شىء ، ولا جسم إلا وصادر عن جسم ، ولا وجود لفاعل اخترع الأشياء وأحدث الأفعال إلا بالاستعانة بغيره من الفاعلين واعتاده على الأدوات ، فإذا صح أن ما يصح منه الأفعال جوهر ، أدى هذا إلى القول بأنه لافعال لأجسام العالم بأمره إبداعا ، ولا مؤيس له عن ليس ، لاحتياج هذا الفاعل للآلات والأدوات التى لا استغناء له عنها .

ولما كانوا يعترفون بوجود مبدع للعالم فقد ناقضوا أنفسهم ، وإن سلوا به أدى بهم ذلك إلى القول بأن العالم لا موجد له . لأن من يحتاج فى إيجاد موجود

إلى غيره لا يكون لها ، وهم لا يقولون بذلك . فتبطل بالتالى القسمة التى قالوا بها ، وهى أن ما يصح منه الأفعال هو الجوهر ^(١) . يبطل إذن — على قول النصارى — كون الله تعالى جوهرًا ، وبالتالى تبطل أدلة الكرامية إن كانوا قد عنوا بالجوهر ما عنيه النصارى ، واستدلوا حقا بأدانتهم .

إن تعريف ابن كرام لله بأنه الجوهر والجسم القائم بذاته مقبول من حيث المعنى ، مرفوض من حيث اللفظ . ويميل الدكتور النشار إلى القول بأن ابن كرام قد تأثر بقوله : إن الله جوهر بالرواقية ، وأنه كان يضع بذور للذهب أحادية المادة الذى ظهر فيما بعد على يد محي الدين بن عربى الذى قال بوحدة الوجود ^(٢) .

ومن الممكن أن يكون ابن كرام قد تأثر حقا بالرواقية ، خاصة إذا عرفنا أن العصر الذى عاش فيه كان من أكثر العصور ازدهاراً من الناحيتين العلمية والأدبية نتيجة لحركة الترجمة ، كما أنه من الممكن أيضاً أن يكون قد تأثر بالنصارى ، ولكن القول بأن الله . د . إحدى للجوهر ، ثم القول من بعد بأنه — تعالى — غير قادر على إعدام كل المخلوقات ، وأنه محل للحوادث ، يوقع الباحث فى لبس . فإذا كانت تعنى الكرامية بذلك ؟

من الواضح أن هذا القول يودى إلى وحدة الوجود المادية وإلى قدم العالم لمن يقرأه لأول وهلة ، ذلك أن قول ابن كرام . د . إحدى الجوهر ، يفيد أنه لا موجود يمكن أن يكون جوهرًا إلا الله ، هذا الجوهر الواحد الاحد يعنى به الموجود الحقيقى ، ولا وجود بالمعنى الحقيقى إلا لله عز وجل ، وبما أنه إحدى

(١) خ — الشامل ٣٦/١ ، خ — السبوف الهندية ص ٧ ب

(٢) نشأة الفكر ١/٦٢٠ الطبعة الثالثة .

الجوهر بمعنى أنه الجوهر الوحيد الذى وجد ولا يوجد سواه ، وبما أن تعريف الجوهر أنه الذى لا يوجد بدون أعراضه ، وتحل فيه الأعراض ، فإن الله — الذى هو الجوهر الاوحد — لا يمكن أن يوجد بدون أعراضه ، إذ لو خلى عن أعراضه وهو جوهر لما وجد ولما أمكن معرفته ، وأعراض الجوهر — الذى هو الله — هى العالم وما فيه من مخلوقات . فإذا كان وجود الله منذ الأزل ، فيلزم أن يكون وجود أعراضه منذ الأزل أيضا . وهذا بعينه هو القول بوحدة الوجود . وقدم العالم . فلهذا هو وجود منذ الأزل على صورة أعراض حالة فى الجوهر . ولكن الكرامية تقول بمحدوث العالم ، فكيف يتفق القولان ؟ ثم تقول إن الله تعالى لا يقدر على إفناء جميع المخلوقات التى أحدثها ، وعلى هذا سيخلد جزءا من العالم ، إذ عملية الإفناء تحتاج إلى إحداث أمر الإفناء . وإفناء وإحداثه سيكون فى ذاته تعالى لقولهم بأنه محل للحوادث ، أمر الإفناء سيكون لكل محدث على حدة ، وهذا يتطابق تعاقب الحوادث على ذاته ؛ وهم يقولون باستحالة ذلك . فوقعوا فيها هو أفطع منه وهو عجز الله تعالى عن إفناء كل المخلوقات التى أحدثها .

ولكن كل من ردد عن الكرامية هذا القول ، لم يأت بنص صريح من أقوالهم يؤيد ما قاله ونقله عنهم ، ولذا يجب اتخاذ الحذر تجاه هذه الأقوال وعدم الحكم عليها بالفساد أو الصلاح .

صفات الله عند الكرامية

الصفة هي الشيء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف ، الذى هو النعت ، الذى يصدر عن الصفة . فان كانت لها يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها . . وإن كانت الصفة لازمة ، كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكما يخالف حكم من ليست له تلك الصفة . (١) فالصفة توجد بالشيء الذى تطلق عليه .

وقد أجمع المتكلمون على إثبات الصفات السلبية مثل كونه تعالى واحدا ، وأنه العلى العظيم ، والاول والاخر ، والظاهر والباطن ، والقابض والباسط إلى غير ذلك ، فى حين اختلفوا فى الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدمها ، ومنهم من قال بحدوثها ، ومنهم من أثبتها عين الذات أو غير الذات ، ومنهم من نفىها . والذين أثبتوا الصفات سموا صفاتية ، والذين نفوها سموا معطلة وهذه الصفات الثبوتية ثلاثة :

١ - صفات ذات

٢ - صفات أفعال

٣ - صفات معاني

أولا : صفات الذات : وهى التى تلزم الذات وتكون ملازمة لها ، ومثل هذه الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدره على أضدادها كصفة العلم . فانه يوصف بكونه عالما ولا يوصف بالجهل ولا بالقدره عليه .

وقد فرق الكرامية - فى الشاهد - بين الصفات الذاتية التى تلتئم منها حقيقة الشيء أى التى تفرق بين ماهية وأخرى وبين المقادير العرضية التى لا دخل لها فى تحقيق

(١) انظر التمهيد لابن فلان ص ٢١٣

حقيقة الشيء . فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل ، بل هي له من غير سبب . (١)

ثانيا : صفات الافعال : وهي التي تشتق من الفعل مثل الخالق والرازق والمعطى إلى غير ذلك . ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدره على ضدها . (٢)

ثالثا : صفات المعاني : وتتضمن المعنى الوجودى القائم بالموصوف ، ويمكن تحليل هذه المعاني . وصفة الوجود ضرورية ولازمة لصفات المعاني ، ولألا انتفت هذه الصفات . وهي سبع : القادرية والعالمية والحياة والمريديّة والسمع والبصر والكلام .

ويرتبط بصفات المعاني ما يمكن أن يسمى بالصفات المعنوية المشتقة من صفة المعنى ، وهي الحال الثابتة للذات معللة بعلة ، وهي سبع : القادر ، العالم ، الحى ، المريد ، السميع ، البصير والمتكلم .

بعد هذا العرض التقليدى للصفة ومعناها وأقسامها ، نقول : إن الكرامية ذهبت فى الصفات مذهب الأشاعرة فأثبتتها . ورغم أنهم غالوا فى إثباتها حتى وصلوا إلى التجسيم - كما رأينا - إلا أن هذا لا يمنع من الاعتراف بأن ابن الهيصم - منهم - كاد أن يكون أشعريا عقيدة وولاء فيما ذهب إليه فى صفات الله ، وقد أطلق على فرقته « المقاربة » ، وأطلق على الكرامية عامة « الصفاتية المغالية » .

لقد أثبتت الكرامية الصفات فقالت : الله عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة ، شام بمشيئة ، وهذه الصفات كلها قديمة أزلية قائمة بذاته . وأثبتوا له السمع والبصر

(١) انظر نهاية الاندفاع للشهر ستافى ١ : ١٠٢ ، ١٠٨ ط لندن ١٩٣١ م

(٢) انظر البه دادي الفرق بين الفرق ٢١٩ ، أصول الدين ١٢١ ، شرح المقاصد للفتاوى ٥

كما أثبتوا اليدنين والوجه وسائر الأعضاء ، واعتبروها صفات قائمة به ، إلا أنهم منعوا أن تكون كالأعضاء الانسانية ، فقالوا : يدلا كالأيدي ، وساقا كالسيقان إلى غير ذلك . وأجازوا عليه تعالى الرؤية ، كما قال بذلك الاشاعرة ، إلا أنهم يحوزونها لأن الله عندهم جسم وفي جهة ، وكل من كان في جهة فهو مرئي من تلك الجهة ، والله عندهم في جهة فوق ومرئي من هذه الجهة . وسيأتى تفصيل ذلك تباعا .

العلم الالهي : أجمعت الكرامية على أن الله تعالى عالم بعلم قديم . وذهب ابن الهيصم مذهب الاشاعرة في القول بأن الله لم يزل عالما بما سيكون على الوجه الذي سيكون . واستدل هو وغيره من الكرامية من وقوع الفعل بأحكام على أن الله عالم ، وعلمه قائم بذاته .

وقال بعضهم : إن لله عِلْمَيْنِ يعلم بأحدهما معلوماته ، ويعلم بهذا العلم بالعالم الآخر . وهذا يؤدي إلى تعدد علم الله تعالى (١) . والقول بأكثر من علم واحد فاسد لأنه يؤدي إلى إمكان تعدد عليه بعدد المعلومات ، وهذا باطل .

القدرة الالهية : أثبتت الكرامية أن الله تعالى لم يزل قادرا بقدرة قائمة بذاته ويستدلون من وجود العالم على قدرة الله ، وباختصاصه على بعض الجائزات على إرادته تعالى ، وبأحكامه على أنه عالم .

وقالوا : إن الله يقدر بقدرته على إفناء الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش وإدراكاته للبصرات والمسموعات وإراداته ، أما أجسام العالم وأعراضه فهو غير قادر على إفنائها ، لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه ، وهو محال عندهم .

(١) انظر البهاردى أصول الدين ص ٩٥ ، النصار . نشأة الفكر ٢١ : ٦٣٠

والكرامية توافق المعتزلة — هنا — في القول بأن الله يقدر على بعض الأفعال ولا يقدر على بعضها الآخر . وربما يكون هذا اتفاقاً في اللفظ فقط دون المعنى .
إذ أن المعتزلة تعنى أن الله لا يقدر على بعض الأفعال التي يقدر عليها البشر ، مثل السرقة والقتل وغير ذلك مما لا يليق بذاته تعالى ، في حين تقصد الكرامية من ذلك عدم قدرته على إفناء جميع أجزاء العالم .

وبالرغم من أننا نجد القاضى عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ يوافق الأشاعرة على أن الله تعالى قادر فيما لا يزال ، إلا أنه يقول — كما قالت الكرامية : ليس من حكم كونه قادراً لنفسه أن يقدر على كل مقدور (١) .

ويقول في المجموع في المحيط بالتكليف :

[إن الله قادر لنفسه لا لمعنى ، لذلك وجب أن يكون قادراً في كل حال . والله قادر فيما لم يزل ، لأنه لو حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لكانت الصفة جائزة عليه مؤدية لمعنى محدث لأجله يقدر ، على حد ما ثبت في أحدنا ، فكان يلزم أن يكون قادراً بقدرة محدثة ، وهى لا تحدث إلا وقد سبق كونه قادراً ، ولا يتم كونه قادراً إلا عند حدوث هذه القدرة ، فيقف كل واحد من الأمرين على صاحبه] (٢) .

فقوله يوافق الكرامية من جهة . والأشاعرة من جهة أخرى ، بالإضافة إلى شيخ من شيوخ المعتزلة من جهة ثالثة . كذلك للكرامية انفتحت مع الأشاعرة في القول بقدوم الصفات ، ومع بعض المعتزلة في بقاء بعض المخلوقات بعد فناء الكل .

(١) انظر المجموع في المحيط بالتكليف ص ١١٢

(٢) انظر ص ١٠٦

ثم إن ابن كرام وأتباعه زعموا أن الله تعالى لا يقدر لإعلى الحوادث التي تحدث في ذاته من إراداته ، وأقواله ، وإدراكاته ، وملاقاته لما يلاقيه . فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها ، فليس شيء منها مقدور الله تعالى ، ولم يكن الله تعالى قادرا على شيء منها مع كونها مخلوقة ، وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله : « كن » لا بقدرته .

وقد اختلف الناس في مقدورات الله تعالى ، فقال أهل السنة والجماعة : كل مخلوق كان مقدورا لله تعالى قبل حدوثه ، وهو يحدث جميع الحوادث بقدرته

وقال بعض المعتزلة إن الأجسام كلها كانت مقدورة له قبل أن يخلقها ، وليست الأعراض مخلوقة له ولا مقدورة له ، في حين قال أكثرهم إن الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الأعراض ، كانت مقدورة لله تعالى ، وإن امتنعوا من وصفه بالقدرة على مقدورات غيره .

ولم يقل أحد قبل الكرامية باختصاص قدرة الإله بحوادث تحدث في ذاته ، وعلى هذا تتعدد القدرة بتعدد أجناس المحدثات . وقال بعضهم بل بعدد أجناس الحوادث التي تحدث من قوله : « كن » .

وقد اعتبر الكرامية القدرة اسما جامعاً لكل ما لا يصح الفعل دونه كالحياة والعلم . فالحياة عندهم من جملة القدرة ، وكل قادر حي ، وكل حي قادر . ولم يجوزوا القدرة إلا في حي ، في حين جوزوا وجود العلم والإرادة والإدراكات في الأموات (١) .

(١) انظر البغدادي . الفرق ٢٢٠ ، التفتازاني . شرح المقاصد ١٢ ص ٥٩ وما بعدها .

الإرادة الإلهية والشمسية :

فرّق الكرامية بين الإرادة والمشيئة الإلهيتين . فالمشيئة الإلهية عندهم قديمة ، أما الإرادة فعاصرة ، وهى إرادة إحداثه تعالى للأشياء . وتحدث هذه الإرادة فى ذاته كباقي الصفات . وإرادة إيجاده الموجودات أى إرادة إحداثها هى قوله تعالى « كن » ، فيحدث فى ذاته حرف الكاف والنون ، وهذا القول قائم بذات الله مبين لما ينتج عنه . وبعبارة أخرى إن أمر التكوين الحادث فى ذات البارئ يختلف عن المكون .

أما المشيئة فقديمة أزلية لأنها لا تستلزم إحداث موجود بعد أن لم يكن ، وإنما يحدث هذا الموجود بإرادة حادثة تريد لإيجاده ، ويمكن أن يكون الله تعالى قد شاء هذا الأمر ، ولم يحدث إلا عند توفر إرادة إحداثه . هذه الإرادة تختلف عن المشيئة ، لأنها تحقق وجود الفعل أو الموجود المراد إحداثه فى الوقت المراد له ، وهى حادثة أيضا ولكنها لا تحدث إلا فى ذات الله تعالى ، ولا يصير بها الله حادثا .

وعلى هذا فرّق الكرامية بين التكوين والمكون ، والإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق . فالخلق حادث فى ذاته تعالى ، لأنه إرادة إيجاد موجودات بعينها ، وهذا الخلق هو فعل الإيجاد ذاته ، ولذا فهو يختلف عن المخلوق الذى هو الموجود ، أو بمعنى أصح الذى يوجد بعد أن لم يكن .

ويمكن أن نقول : إن الكرامية قالت بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، بمعنى أن هذه الحوادث هى أفعال الله وإراداته وإدراكاته للموجودات ، لا بالمعنى المفهوم للحوادث وهو الموجودات الكائنة ، الحادثة ، الغائبة . وعلى هذا المعنى يجوزون حلول الحوادث فى ذاته . ولو كانوا يريدون بالحوادث المحادثات ، لما

فرقوا بين الخلق والمخلوق ، والإحداث والمحدث ، والتكوين والتكوين .

وقال ابن الهيضم : بنوعين من الإرادة والمشية لإحداثهما حادثة والأخرى قديمة . ووافق الكرامية في أن الله شاء منذ القدم . ولكن إرادته لوجود الأشياء حسب مشيئته القديمة هي الحادثة ، وحادثته في ذاته وهي التي توجب حدوث الأشياء من بعد (١) .

وفسر محمد بن الهيضم الإيجاد والإعدام : بالإرادة والإيثار . قال : وذلك مشروط بالقول شرعا . إذ ورد في كتابه العزيز : *لما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون* ، من النحل : *٤* ، وقوله : *لما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون* ، من يس : *٨٢* .

وننتهي من هذا إلى أن الإرادة بمعناها العام هي : ترجيح أحد طرفي الامكان على الآخر في حدوث الأشياء ، والمراد أيا كان حادث ، فالإرادة المتعلقة بإيجاده حادثة أيضا ، في حين أن المشية قديمة .

ويعترض التفتازاني على قول الكرامية بحدوث الإرادة فيقول :

قول الكرامية إن إرادة الله تعالى سادته قائمة بذاته فاسد ، لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولأن صدور الحوادث عن الواجب لا يكون إلا بالاختيار ، فيتوقف على الإرادة ، فيلزم الدور والتسلسل . فان قيل استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار ، فلم لا يجوز أن يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا ؟ قلنا : لما يلزم من تعاقب

(١) انظر الفرق ٢١٩ ، التمهيد ١٥٣ ، ١٧٠ ، المجموع ١١٨ ، ٣ ، نهاية الاقدام ١٠٥ ، ١١٤ ، ١١٥ .

حوادث لا بداية لها ، وقد بينا استحالتها ، ولأن تلك الشروط إما صفات للبارى فيلزم حدوثه ، لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث ، أولا ، فيلزم افتقاره في صفاته وكالاته إلى الغير^(١) .

صفة الحياة :

أثبتت الكرامية أن الله تعالى حي ، كما قال بذلك المسلمون والفلاسفة . ولا اختلاف في إطلاق صفة الحياة عليه تعالى ، وقالوا إنه حيٌّ بحياة .

وقد جعلت الكرامية صفة الحياة من جملة القدرة ، فقالوا : كل قادر حي ، وكل حي قادر ، ولم يجوزوا القدرة إلا في الحي ، في حين جوزوا غيرها من علم وإدراك في غير الأحياء . ولا يصح عندهم إصدار أى فعل من الأفعال إلا من حي قادر .^(٢) والقدرة اسم جامع لكل ما يصح الفعل دونه كسلامة الجارحة التي تفعل ، والعلم بما سيفعل على الوجه الذي سيفعله به ، والحياة لازمة لوجود الفعل .

ولكن هؤلاء الذين يقولون إن الحياة من جملة القدرة ، يمكن أن يقال لهم : إن النائم والمغشى عليه غير قادرين على شيء ، والحياة عندهم من جملة القدرة ، فهل هما على ذلك غير متصفين بالحياة ؟ بالطبع والنظر نجد أنهما أحياء ، ويبطل أن يكونا غير ذلك ، فيبطل أيضا أن تكون الحياة من جملة القدرة ، وإن كانت لإحدى شرائطها . ويمكن أن تصبح العبارة : كل قادر حي ، وليس كل حي قادر .

(١) شرح المقاصد ٢ : ٧٠

(٢) البندادي . الفرق بين الفرق ٢٢٠ ، أصول الدين ص ٤٣

السمع والبصر :

أثبت الله تعالى لنفسه السمع والبصر في غير موضع من القرآن الكريم ، فقال : د ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، س الشورى : ١١ ، د ولقد سمع الله قول الذين قالوا ، س آل عمران : ١٨١ ، د وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ، س التوبة : ٩٤ ، د لأننى معكم أسمع وأرى ، طه : ٤٦ إلى غير ذلك من الآيات التى ورد فيها ذكر السمع والبصر .

وأثبت له الرسول عليه السلام هاتين الصفتين أيضا ، فقال حديثه المشهور عن المسيح الدجال [. . . إن المسيح الدجال أغور ، أما ربكم فليس بأغور] .

وقد نفت المعتزلة أن يكون تعالى سمعاً بصيراً على الحقيقة ، وقالت : إنما هو مدرك للسموعات والمبصرات . وتأولوا آيات السمع والبصر ، فالآيات التى ورد فيها ذكر العين أولوها عدة تأويلات ، فقالوا : يقصد بالعين النعمة تارة ، والقدرة أخرى . وفسروا السمع بأنه صفة كمال ، إذ ليس يحق أن يكون تعالى أخرسا ، فى حين أن عباده ليسوا كذلك .

وقد اختلفت فرق السكرامية فى صفتى السمع والبصر . فذهب بعضهم مذهب المعتزلة وقالوا : السمع والبصر إدراكه للسموعات والمبصرات . وهذا تصريح منهم بنفى السمع والبصر ، طالما لا توجد مسموعات ولا مبصرات . ولكن هل يعنى انتفاء التعلق فى الازل انتفاء الصفة ؟ إن صفة السمع ثابتة له منذ الازل كصفة البصر ، وقد أثبتتها لنفسه فى كتابه فى غير موضع ، وأوردها — لإثباتا — على لسان نبيه .

وقال فريق آخر من السكرامية : إن السمع والبصر هما قدرته على التسمع

والتبصر . وكما جعلوا الحياة من جملة القدرة ، كذلك جعلوا السمع والبصر . وقالوا إن التسمعات والتبصرات لا يصير الله بهما سميعا ولا بصيرا ، وإنما هو سميع بسمع ، بصير ببصر ، وهما قدرته على ذلك .

وذهب بعضهم مذهب الاشعرية ، فأثبتوا له السمع والبصر صفات أزلية . وقالوا : إن التسمعات والتبصرات هي إضافات المدركات إليهما . وهذا قول الهيصمية ، إذ يقول ابن الهيصم :

[نحن نطلق على الله تعالى ما أطلقه على نفسه من غير تفسير ولا تأويل ، ولا تكيف ولا تشبيه ، ولا نتجاوز الإطلاق . وأما ما لم يرد به نص ولا خبر فلا ننظر له] . (١)

والذين قالوا إن السمع هو إدراكه للسموعات ، والبصر إدراكه للتبصرات ، أى أنه سمع ما لم يسمع ، ورأى ما لم ير ، وحينئذ حدث له تسمع وتبصر هما قدرته على السمع والبصر ، يعترض عليهم بما يأتي :

أنتم تقولون : لم يكن البارئ سامعا للأصوات فصار سامعا لها ، ولم يكن رائيا للمدركات فصار رائيا لها ، وحدث له تسمع وتبصر . وهذا الامر لا يتخلو : إما أن تقولوا إن هذه الصفات لم تكن ثم كانت ، وهذا يعنى تجدد وصف له ، وإما أن لا تقولوا ذلك .

فإن قائم بأنه تجدد له وصف بحدوث التسمعات والتبصرات ، ناقضتم أنفسكم . لأنكم تقولون إن التسمعات والتبصرات لا توجب لله وصفا . وإن لم تقولوا بذلك ، ناقضتم قولكم أيضا أنه سمع ما لم يسمع ، ورأى ما لم ير .

(١) ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ١ : ٢٩٥ . التمهيد بابا في ٤٧ ، ٤٨ . الشهرستاني :

نهاية الاقدام ١ : ١١٩ وما بعدها .

ويوجه اليهم الشهرستاني اعتراضا فيقول :

[قد جمعتم بين كلتى نفى وإثبات فى قولكم لم يكن كذا فصار كذا ، فلا النفى على أصلنا مسلم ولا الاثبات على أصلكم مذهب لكم . فأما النفى على أصلنا فغير مسلم أنه لم يكن سميعا بصيرا ، بل هو سميع بصير أبدا وأزلا كما هو علم قدير أبدا وأزلا ، ولأننا التجدد يرجع إلى المدرك كما يرجع التجدد إلى المعلوم والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستويا على العرش فصار مستويا ، ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق ، وبالاتفاق لم تحدث له صفة لم تكن . بل النفى إنما يرجع إلى المدركات فنقول ، لم تكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى ، فوجدت ، فتعلق بها السمع والبصر ، فكان التعلق مشروطا بالوجود لا بالمتعلق ، ورب تعلق شرط فيه الوجود والحياة والعقل والبلوغ ، ثم عدم الشرط لم يقتض ععدم المتعلق .

أما الاثبات فعلى أصلكم لم يوصف البارئ سبحانه بالحوادث فى ذاته ، فكيف يصح على مذهبكم أنه صار سميعا بصيرا ؟ وإن ألزمت الاتصاف ، فقد سلمت لنا المسألة ، فإن الاتصاف بصفة لم تكن قبل صريح التغير ، والتغير دليل الحدوث وهذه الحوادث باقيات على مذهبكم والمتعلقات فانية ، وإثبات صفة من الصفات المنعلقة يتأخر تعلقها أو متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشية . أما لإثبات صفة باقية يتقدم تعلقها أو متعلقها فهو مستحيل ، فانه إذا أراد وجود العالم بإرادة حادثة فى ذاته ، ووجد العالم وبقي وفى فهو يريد أبد الدهر ، وقائل كن أبد الدهر لشيء قد تكون وفى ، وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى ، وبصير لجسم ولون قد انقرض ، فى غاية الاستحالة] .

والفرض من هذا لإبطال قول الكرامية : إن الله تعالى سميع ، بمعنى أنه قادر

على التسمع ، بصير بمعنى أنه قادر على التبصر ، وإثبات أنه سميع بصير منذ الازل ، وأن هذه صفات له ، وصف به-ا نفسه في كتابه وجاءت على لسان نبيه .

صفة التكلم :

الصفة السابعة التي يتصف بها الله تعالى من صفات المعاني هي كونه تعالى متكلما . وقد أثبت الله لنفسه الكلام صفة فقال د وكلم الله موسى تكليما ، س النساء : ١٦٤ ، وقوله د ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ، س البقرة : ١٧٤ ، د ولولا كلمة سبقت من ربك ، س هود : إلى غير ذلك من الآيات .

كما جاء في الاخبار أيضا أنه متكلم ، فصح كونه تعالى متكلما ، وثبتت له صفة الكلام . ولكن ما كنه هذا الكلام ، وكيف يكون تعالى متكلما ؟

إن الكلام من جملة صفات البارئ تعالى ، ويتبع كونه مريدا ، كونه فاعلا ، وقادرا ، عالما ، وسميعا ، وبصيرا ، ومتكلما . والكلام من حيث هو صفة ، قديم بذات الله .

وهذا قول الاشاعرة ، أما المعتزلة فيرون حدوث الكلام الإلهي ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

أما الكرامية فكثيرا ما يجمعون بين آراء معتزلية وأخرى أشعرية . إذ أنهم جمعوا في مسألة الصفات بين قول الاشاعرة إن صفات الله قديمة أزلية ، وبين قول المعتزلة إنها قائمة بذات الله ، بمعنى أنها حادثة . إذ أن المعتزلة لم تنف الصفات ، ولكنها قالت بحدوثها ، ثم قالت إنها عين الذات ، ولكن الذات عندهم قديمة والصفات حادثة ، والنتيجة التي تلزم من تلك القضية حدوث الصفات في الذات .

والمسألة الكلامية الأخرى التي جمع فيها الكرامية بين رأيي المعتزلة والاشاعرة هي مسألة الكلام الالهي فالكلام عندهم من حيث هو حروف وأصوات حادث، وحادث في ذات الله، ومن حيث أنه كلام الله فهو قديم أزلي. والقول بمحدثه قول معتزلي، والقول بقدمه قول أشعري.

ويفرق الأشاعرة بين نوعين من الكلام :

أولاً : الكلام اللفظي الظاهر المكون من الحروف والأصوات .

ثانياً : الكلام النفسي الباطن .

والكلام إما : أن يكون خبراً أو أمراً أو نهياً أو استخباراً . ويقول القاضي عبد الجبار من المعتزلة :

[إن الكلام هو الصوت ، فإذا وقع على وجه فهو كلام ، هذا هو اختيار أبي هاشم . وقد قال أبو علي هو جنس غير الصوت .. ومن أحكام الكلام أن البقاء عليه يستحيل ، لأنه إذا رجع به إلى الصوت ثم عرفنا استحالة البقاء على الصوت ، فكذلك الكلام .] (١)

وهذا يخالف قول الكرامية في عدم جواز الفناء على الكلام ، إذ الكلام عندهم من جملة القدرة ، فهو القدرة على القول (٢) ، وقوله حادث في ذاته ، فإذا عدم فلا بد أن يحدث في ذاته أمر عدمه ، وهو قوله تعالى « أفن » أو « اعدم » ، وهذا يؤدي إلى تعاقب الحوادث عليه ، وهو غير مسلم عندهم .

(١) انظر المجموع . القاضي عبد الجبار ٣٢٣ ط . بيروت ١٩٦٥ م ، منهاج السنة النبوية ١ : ٢٢٢ .

(٢) البغدادي . أصول الدين ١٠٦ ط . استانبول الأولى ؛ خ الشامل ٣ : ٣٧٩ .

ويقول الإيجي :

[إن الكرامية وافقوا الخبالة في أن كلامه حروف وأصوات ، وسلموا
أنها حادثة] . (١)

ويكاد يكون هذا القول هو قول أهل السنة والاشاعة أيضا ، لكن
الكرامية تضعيف : أن هذه الحروف وتلك الأصوات قائمة بذاته تعالى ، بمعنى أنها
حادثة فيه ، وأن هذه الأقوال لا يجوز عليها الفناء ، وهو يخلق الكلام في اللوح
المحفوظ ، أو في جبريل أو النبي .

ويصفون الكلام الإلهي بالقدم ، لامن حيث أنه حروف وأصوات ولكن
من حيث هو قدرة الله على التكلم . أما الحروف والأصوات - فكما سبق -
هي قول الله لا كلامه . (٢)

وعلى هذا فرق الكرامية بين المتكلم والقائل ، والكلام والقول : وقالوا : إن الله تعالى لم
يزل متكلما قائلًا . وربما ظن البعض أن هذا القول متناقض على مذهبه ، لأن
الكلام عندهم هو القدرة على القول وهو قديم ، في حين أن القول حادث . لكن
إذا عرفنا أن الكرامية تقول بأزلية الصفات خاصة صفات الأفعال من غير
إضافة ، فإن قولهم : إنه لم يزل متكلما قائلًا لا يتناقض ، لأنهم آنذاك يعنون أنه
لم يزل متكلما بمعنى قدرته على القول ، ولم يزل قائلًا بقائلية لا بقول ، والقائلية هي
قدرته على القول أيضا .

وبناء عليه يصير معنى الكلام والقائلية عندهم واحدا ، وهو غير القول

(١) المواضع ٩٢ : ٨ وما بعدها .

(٢) المواضع ٩٢ : ٨ ، معالم أصول الدين . الرازي ٥٤ وما بعدها .

الذى هو نتاج الكلام والقائمية ، والذى يكون معان كثيرة قائمة بذات البارى تعالى ، وهى أقوال وأصوات مسموعة وكلمات محفوظة لا يجوز عليها الفناء ولا العدم . (١)

ويذكر البغدادى أنه ناظر أحد الكرامية فى مسألة الكلام والقول ، فقال له : إن كان الكلام عندهم هو القدرة على القول ، والساكت عندك قادر على القول فى حال سكوته ، فهل يجوز أن يكون الساكت متكلماً ؟

فالزم الكرامى النتيجة ، وهى أن الساكت حال سكوته يكون متكلماً . (٢)

ويعتبر البغدادى أن هذا تناقضاً ، وربما يبدو ذلك إذا قسنا هذا القول بمفهوم الكلام عند العامة — الذى هو حروف وأصوات — فيكون الساكت متكلماً بحروف وأصوات ، وهو محال . وإنما لا يتناقض قول الكرامى ، لأن الكلام عندهم هو القول الكامن ، وهو بعبارتهم القدرة على القول ، وهى تخالف القول ذاته . فإذا التزم الكرامى القول بأن الساكت متكلماً ، فهو لم يتناقض مع مذهبه .

وقالت الكرامية بحدوث القرآن وخلقه كما قال بذلك المعتزلة . وقول الكرامية : إن القول مخلوق ، يقصدون به الأصوات المسموعة والحروف المكتوبة ، لا قدرة الله تعالى على القول أو التكلم . واحتجوا على ذلك بحجج عقلية وأخرى نقلية .

أما الحجج النقلية فتأىية:

(١) انظر الشهر ستانى : نهاية الأقدام ١ : ٢٨٨ ط لندن ١٩٣١

(٢) انظر البغدادى . الفرق ٢١٩

الحجة الاولى : قالوا لان القرآن ذكر ، وكل ذكر محدث ، فالقرآن محدث . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » ، و « لأنه لذكر لك ولقومك » ، « وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ، و « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث » ، الشعراء : ٥٥

الحجة الثانية : قالوا قوله تعالى « إنمسا أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ، يس : ٨٢ جملة مركبة من شرط وجزاء ، والشرط هو قوله « إذا أراد » ، والجزاء هو قوله « كن » ، ولا بد أن يكون الجزاء متأخرا عن الشرط فوجب أن يكون قول الله تعالى متأخرا عن إرادته ، والمتأخر محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا . بالإضافة إلى أن الفاء في قوله تعالى « فيكون » تدل على التعقيب ، وذلك يقتضى كون المكوّن متأخرا ، والمتأخر محدث . ثم إن الآية صريحة في أن قوله « كن » كلمة مركبة من الكاف والنون ، وهما حرفان متعاقبان ، فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الحجة الثالثة : قالوا : قوله تعالى « وإذا قال ربك للملائكة » ، سن البقرة : ٣٠ فكلية : إذ ، ظرف زمان ، فـ « إذا يدل على أن وقت الله تعالى مختص بذلك الوقت » ، وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الحجة الرابعة : قالوا : قوله تعالى « كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا ، فصلت : ٣ ، وقال أيضا « إنا أنزلناه قرآنا عربيا » يوسف : ٢ . وهذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، وهذا يدل على حدوثه .

الحجة الخامسة : قالوا : كلام الله تعالى مسموع إذ قال في كتابه العزيز
« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، التوبة : ٦ »
والذى يسمعه ليس إلا هذه الحروف والأصوات ، ولا شك أن هذه الحروف
وتلك الأصوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كلام الله تعالى محدث .

الحجة السادسة : أجمعت الأمة على أن القرآن واحد وأنه معجزة محمد ،
والدليل العقلي دل على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بل يجب أن تكون
محدثة ، وإلا لكانت سابقة على الدعوى . فحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى
فلا يكون دليلا على صدق الدعوى . فاذا ثبت أن القرآن معجزة وكل معجزة
محدثة ، ثبت أن القرآن محدث .

الحجة السابعة : قالوا : إن القرآن وصف بكونه تنزيلا ومنزلا ، وذلك
يقضى كونه محدثا .

الحجة الثامنة : قالوا : كان صلى الله عليه وسلم يقول : يارب القرآن العظيم ،
وكل ما كان مربوبا ، فهو مخلوق . (١)

وكل هذه الحجج التى احتجوا بها ، ليست على نزاع بينهم وبين أهل السنة
والأشاعة . لأن ما يقولون بحديثه هو الأصوات والحروف ، وهم يقولون
بحدوثها أيضا . وعلى الرغم من أنهم فرقوا بين القول والكلام ، إلا أن الفرق
الأخرى فهمت أنهم يقولون بأن القرآن ليس إلا ما تركب من الحروف والأصوات
المسموعة ، وهى عندهم محدثة ، فالزمهم بالقول بحديث القرآن ، وأقاموا
عليهم الحجج والبراهين ليثبتوا خطأ ما قالوا به .

أما الحجج العقلية التى احتج بها الكرامية والمعتزلة ، فأولها :

(١) انظر الأربعين للرازي ص ٧٧ وما بعدها ، معالم أصول الدين . الرازي ص ٣ وما بعدها .

الحجة الاولى :

قالو : إن الامر سواء كان مكونا من الحروف والاصوات ، أم قائما بالنفس ، فانه يمتنع أن يكون قديما . وذلك لانه ما كان في الازل مأمورا ولا منبيا ، فلو كان هناك أمرا ونهيا بغير وجود المأمور والمنهى ، كان ذلك محالا عقلا . فقلوه لموسى : إني أنا ربك فاخضع نعليك ، طه : ١٢ لا يعقل مع عدم وجوده موسى ، ولا يحسن في حق الله تعالى أن يصدر كلاما يخاطب به شخصا غير موجود . إن الخبر عن كيفية شيء من الاشياء إما أن يكون المقصود من إخباره نفس المخبر ، أو غيره ، أو لا أحد . وباطل أن يقصد بالخبر نفس الخبر أو لا أحد ألبته ، يبقى أن يقصد بالخبر غيره ، هذا الغير لا يمكن مخاطبته بالخبر إلا إذا كان موجودا ، وإلا كان ذلك عبثا .

فاخباره تعالى وأمره لموسى عليه السلام بخلع نعليه ، لا يتقبل إلا اذا كان موسى قد وجد آنذاك . وعليه يكون الله تعالى قد أحدث هذا القول ، وصار قوله محدثا لا قديما .

الحجة الثانية : أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع فقال : إنا أنزلناه في ليلة القدر ، ، د ولقد أرسلنا نوحا ، المؤمنون : ٢٣ إلى غير ذلك من الاخبار الماضية ، فلو كان إخباره قديما أزليا ، لكان باقيا أبديا . لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فيلزم أن يكون نوحا مرسلا إلى الأبد حتى بعد موته ، وهو محال ، ويلزم أن يكون القرآن أبديا مع أنه قال في كتابه العزيز : كل شيء هالك إلا وجهه ، القصص : ٨٨ ، فاما أن يتناقض قوله تعالى أو يمتنع أن يكون قوله قديما . وباطل أن يكون قوله متناقضا ، فيبقى أن يكون محدثا .

الحجة الثالثة : وهي مبنية على الإخبار الماضي أيضا ، بأنه لو كان هذا الإخبار قديما أزليا ، لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله ، وهذا يقتضى أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا . وكل واحد من هذين الافتراضين محال ، فيبطل أن يكون إخباره أزليا ويثبت العكس وهو أن إخباره محـدثا .

الحجة الرابعة : قالوا إن الامة أجمعت على أن النسخ حق ، والنسخ عبارة لما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته ، ولما عن انتهائه . وأيا ما كان ، فهو يقتضى زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته ، لم يكن قديما لاستحالة شدم القديم .

الحجة الخامسة : قالوا لو كان كلام الله تعالى قديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته ولو كان كذلك ، لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به . والاشعرية تقول بالحسن والقبح الشرعيين ، ويلزم من ذلك أن يكون أمر الله تعالى متعلقا بجميع الأشياء ونهيه كذلك ، فتكون كل الأشياء مأمورا بها ، منهي عنها ، حسنة قبيحة في نفس الوقت ، وكل ذلك محال عقلا ، فثبت امتناع كون كلامه تعالى أزليا ، وثبت العكس .

ويعترض الرازى على ذلك في كتبه فيقول . (١)

أما التشبيه الاول : فهو أنها معارضة بالقدرة ، فانها صفة تقتضى صحة الفعل ثم لأنها كانت ثابتة في الأزل مع أن الفعل كان ممتنعا ؛ فلم لا يجوز أن يقال الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم لأنها كانت ثابتة في الأزل مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالا .

(١) انظر الأربعين . الرازى . ص ١٨٢ أو ما بعدها ط . الاول ، الرازى معالم أصول الدين ص ٣٠ وما بعدها ، خ - نهاية القول مواضع متفرقة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أنه تعالى كان عالما في الأزل بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه في لايزال ، صار العلم متعلقا بأنه قد خلقه في الماضي ، ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغييره ، فكذا في الخبر .

والجواب عن الشبهتين الثالثة والرابعة : هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم ، فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق . لأن إيجاد الموجود محال ، فقد زال هذا التعلق ، فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : إن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات ثم إنها تعلق بإيجاد البعض دون البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . فإذا عقل ذلك في القدرة ، فلم لا يعقل مثله في الكلام .

والحقيقة أن الكرامية تقول بحدوث القدرة ، وإن كان حدوثها في ذات الله تعالى ، كما أنها تقول بحدوث قول الله تعالى ، واعتراضات الرازي فقال لمن يقول بحدوث القرآن الكريم .

والكرامية في كل الصفات تقول : إن ماله ابتداء — إن كان قائما بالذات — فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله « كن » ، لا بالقدرة . وهذا يسوقنا إلى الحديث عن حلول الحوادث في ذات الله تعالى ، وإن لم تكن هذه المسألة صفة من صفات الله .

حلول الحوادث :

أجمعت الكرامية على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ، ولا هي

صفات له . ولكن الكرامية لا تقول إن الله جسم لا كالأجسام ، وجوهر لا كالجواهر ، إلا وتقول إنه محل للحوادث .

وهذه الحوادث التي تحدث في ذات الله إرداته وأقواله ، إدراكاته للمراتب والمسموعات ، ملاقاته للصفحة العليا من العالم ، وكل هذه الأشياء أعراض حالة في ذات القديم ، وهو محل لها ، ولا يصير بها قائلاً ، ولا مريداً ، ولا سميعاً ، ولا بصيراً . إذ هو قائل بقائلية ، مريد بمريدية ، وذلك قدرته على هذه الأشياء .

وقد فرّق الكرامية بين ما يحدث في ذاته تعالى بقدرته ، وما يحدث مبايناً للذات . فسموا الأول حادثاً ، وقالوا إنه واجب البقاء في ذاته ، إذ لو جاز عليه العدم ، لتعاقبت الحوادث على ذاته ، وهو محال عندهم . وهذه الحوادث التي تحدث في ذات الله تتم عن طريق قدرته تعالى .

أما المحدث فهو الذي يحدث مبايناً لذاته تعالى ، ويتم عن طريق الإحداث ، والإحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود ، ومن أقوال مرتبة من حروف مثل قوله « كن ، أو « إف » . فالإحداث هو الإيجاد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ، أما المحدث فهو ما باين ذاته من الجواهر والأعراض ، فما يقوم في ذاته فهو الحادث ، ولذلك سموه محلاً للحوادث ، ولم يقولوا محلاً للحدثات . وما لا يقوم بذاته ، ويكون مبايناً لها ، فهو محدث ليس بحادث .

والمحدث يحدث في ثنائي حال ثبوت الأحداث ، ولا أثر للإحداث في حال بقاءه .

وقالوا : إن الحوادث القائمة بذات الله تعالى إما أقوال مرتبة من حروف ، مثل أمر التكوين المسكون من كاف ونون ، ولما أن تكون غير أمر التكوين كالاخبار عن الأمور الماضية والآتية ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات ، والأمر والنهي . فكل ما يحدث في ذاته بقدرته الأزلية لا عن طريق الاحداث الذي هو عند أكثرهم قول وإرادة ، هو معنى الخلق .

واختلفوا في تفصيل ذلك ، فقال بعضهم : لكل موجود إيجاد ، ولكل معدوم إعدام .

وجوز بعضهم تعلق إحداث واحد بمحدثين إذا كانا من جنس واحد . وعلى مذهب أكثرهم لكل محدث إحداث يخصه ، فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات هي : إرادة وجود هذا الشيء ، الكاف والنون وهما أمر التكوين « كن » والسمع والتبصر . فلا يحدث الشيء إلا بإرادته حدوثه ، ولا يكون إلا بقوله له « كن » على الوجه الذي علم حدوثه عليه ، وإن لم تحدث الرؤية التي يراه بها لم يره ، كذلك إن لم يحدث فيه تعالى التسمع الذي يسمعه به فلن يسمعه .

أما ابن الهيثم فقال : الاحداث هو الإرادة والايثار^(١) ، وهو مشروط بقول الله تعالى « كن » ، إذ جاء في كتابه العزيز « انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٤٠ .

وقد أرجع بعض المفسرين مصدر القول بحلول الحوادث في ذات الله إلى مصادر مختلفة . فنجد أن البغدادى والاسفرائينى يقولان : إن الكرامية استمدت

(١) انظر خ الشامل ٣ : ٣٧٤ ، خ - السيوف الهندية ١٧ ،

هذا القول من المجوس ، الذين ذهبوا إلى أن يزدان الذي هو إله الخير والنور الخالص عندما فكر في نفسه [وأنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه في ملكته ، فاهتم لذلك ، فحدثت في ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة ، فخلق منها الشيطان] (١) .

هذا وإن كان موافقا في الظاهر لقول السكرامية بحلول الحوادث في ذات الله تعالى ، وهو موافق أيضا لقول السكيو مريثة من المجوس ، إلا أن قول المجوس بحلول الحوادث في ذات يزدان لا يعنى نفس قول السكرامية بحلول الحوادث في ذات الله ، فبينما يجوز المجوس حلول المحدثات بحجاب الحوادث ، وهى العفونة التى نتجت عن تفكر يزدان في إمكان وجود منازع له ، فإن السكرامية لا يجوز ذلك ، ولا تقوم إلا بحلول الحوادث فقط ، وقد مر معنى الحادث عند السكرامية .

وقد تنبه البغدادى إلى أن قول السكرامية بحلول الحوادث راجع إلى تأثرها بأصحاب الهيولى ، فقال :

[أجمع الفريقان على أن ذات الاله لا يخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الأزل . وهذا نظير قول أصحاب الهيولى إن الهيولى كانت في الأزل جوهرًا خاليا من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لا تخلو منها في المستقبل] (٢) .

وهذا التفسير يمكن أن يكون مقبولا إلى حد ما ، نظرا لقول ابن كرام : إن الله أحدى الجوهر — بمعنى أنه الجوهر الوحيد في الوجود — وماعاده

(١) انظر التبصير ص ٦٧ .

(٢) الفرق ٢١٨ ؛ وانظر أيضا نشأة الفكر ٦٢٤:١ وما بعدها ط الثالثة ١٩٦٥ م .

أعراض حالة فيه ، ولا يخلو عنها في المستقبل ، لأنه لن يستطيع إفناء جميع أجزاء العالم .

ولما حاول الكرامية — الذين جاءوا بعد ابن كرام — الابتعاد عن القول بتعاقب الحوادث عليه ، وقعوا فيما هو أشد منه محالا وهو القول بأبدية العالم ، نتيجة قولهم بعدم قدرة الله على إفناء جميع أجزاء العالم .

ولكن لو حاولنا إلقاء نظرة عميقة إلى قول المعتزلة بنفى الصفات القديمة عن الله تعالى ، ثم قولهم إن صفات الله تعالى ليست قديمة ، وأنها هي هو وليست أمرا زائدا على الذات ، فإن علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، وحياته هي هو ، نجد أنه قول بأن الصفات الالهية حالة في ذات القديم ، وبما أنها ليست قديمة لاستلزام ذلك القول بأكثر من قديم ، فإنها إذن حادثة . وبما أنها هي هو فهي حادثة في ذاته .

الكرامية إذن ، وإن وافقت الأشاعرة في جملة القول بإثبات الصفات القديمة لله تعالى ؛ إلا أنها في التفصيل معتزلية ، تميل إلى الاعتزال أكثر من ميلها إلى الأشعرية .

وسواء قالت الكرامية بقول المعتزلة أو قول الأشاعرة ، إلا أن قولهم إن الله تعالى محل للحوادث ، فسهم على أنه محل للمحدثات ، خاصة وأن الكرامية قالت باستحالة جواز العدم على أجسام العالم .

وسواء فهم قولهم إن الله محل للمحدثات أنه محل للحوادث ، أو فهم كما قصدواهم ، فإنه يؤدي إلى الرد عليهم أيضا .

الحادث وإن لم يكن مبينا لذاته تعالى وحدث بالقبرة ، فهل يمكن أن يقال إن هذا

الحادث صفة كمال ؟ إن كان من صفات الكمال ، فإن الخلو عنه مع جواز الاتصاف به يعتبر نقصانا ، وقد خلا عنه قبل حدوثه . وإما أن لا يكون من صفات الكمال ، وهنا يمتنع اتصاف الباري به ، للاتفاق على أن كل ما يتصف به يلزم أن يكون صفة كمال .

ثانيا . إن الاتصاف بالحادث بعد حدوثه يعتبر تغيرا . لأنه لم يكن متصفا به قبل حدوثه ، والتغير على الله تعالى محال .

ثالثا : أنه لو اتصف بالحادث ، لا يخلو الأمر إما : أن تكون ذاته قابلة للصفة الحادثة ، أو غير قابلة . وإن كانت غير قابلة ، ثبت نفى الحوادث . أما إن كانت قابلة ؛ لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته . وذاته أزلية ، فيلزم أن تكون القابلية أزلية ، وثبوت أزلية القابلية يستلزم ثبوت أزلية المقبول ، والمقبول هو الحوادث ، فالحوادث أزلية ، وهذا تناقض صريح . لأن الأزلي مالا أول له ، والحادث ماله أول ، ولا يمكن الجمع بينهما (١) .

لا ندرى ماذا قصدت الكرامية إن الله محل للحوادث ، كما لم يدر ذلك السابقون ، ولكن البغدادى يذكر في « الفرق » ، إن حلول الحوادث يؤثر في ذات الله تعالى . إذ يقول ابن كرام إن معبوده يتصف بالثقل . وفسر قوله تعالى « إذا السماء انفطرت » على أنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها (٢) .

ولم يذكر أحد هذا القول إلا البغدادى ، ولذا لا يمكننا اعتباره قولاً جازماً لابن كرام لضعف سنده .

(١) انظر الشهرستاني : نهاية الاقدام : ١ : ١٠٤ ، ١٠٩ وما بعدها . الايجي : المواظف ٣١٤ : ٨ وما بعدها ، المعتمد للملاحم : ١٠ ب ، خ - غايات الافكار للمرتضى : ٢ : القسم الثاني ص ١٣٢

صفات الأفعال عند الكرامية

قال ابن كرام وأتباعه إن الله تعالى لم يزل موصوفا بأسمائه المشنقة من أفعاله عند أهل اللغة ، مع استحالة وجود هذه الأفعال في الأزل . فقالوا : إن الله لم يزل خالقا بخالقية فيه ، وهذه الخالقية هي قدرته على الخلق ، لم يزل رازقا برازقية فيه ، وهذه الرازقية هي قدرته على الرزق ، لم يزل منعما بمنعمية فيه ، وهذه المنعمية هي قدرته على الإنعام . لم يزل معطيا جوادا ، وهو قدرته على الإعطاء والجود ، وكل هذا من غير وجود خلق ورزق ونعمة وعطاء وجود منه .

وقالوا : إن القدرة على الخلق والرزق والإعطاء والجود قديمة ، أما الخلق والرزق والإعطاء والإنعام والجود فحوادث حادثة في ذاته تعالى . وقالوا : بالخلق يصير المخلوق من العالم مغلوقا ، وبالرزق يصير المرزوق مهزوقا ، وبالإنعام يصير المنعم منعما .

وقالوا أيضا : إن الله تعالى لم يزل خالقا رازقا على الإطلاق ولا يقولون بالاضافة ، أى أنهم لا يقولون إنه لم يزل خالقا للمخلوقين ، ورازقا للمرزوقين ، وإنما يذكرون الإضافة عند وجود المخلوقين والمرزوقين ، وقبل وجودهم يقال : إنه لم يزل خالقا رازقا على الإطلاق .

وقاسوا على هذا القول كل صفات الأفعال ، من كونه جوادا ، منعما ، نجيبا ، كما قاسوا عليه كونه تعالى معبودا . فقالوا : إنه لم يزل معبودا بغير وجود

العابدين ، وإنما صار كذلك بعد خلقه للعبودين ، وترتب عبادتهم على وجودهم (١) .

وإذا ما انتهينا من عرض الصفات عند الكرامية ، تنتقل إلى الحديث عن مسألة هامة قبل الخوض في أفعال الله تعالى ، وهي مسألة شغلت كثيرا من المسلمين ، وكان للكرامية فيها نصيب أيضا ، وهي مسألة رؤية الله تعالى .

رؤية الله

ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجملة والمكان ، لقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، س القيامة ٢٣ . وقوله عليه الصلاة والسلام ، مامعناه أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية .

وخالفهم في ذلك فرق كثيرة ، فنفت المعتزلة رؤية الله تعالى خوفا من الوقوع في القول بالرؤية الحسية ، واحتجوا بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار ، الأنعام : ١٠٣ » ، وبرده على موسى عليه السلام حين طلب الرؤية « لن تراني » . وقالوا : لو كان مرئيا ، لاستلزم ذلك وقوع الشعاع على الجسم المرئي ، وتقلب الحدقة للرؤية . ولذا حاولوا تأويل آية « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فقالوا : إن النظر هنا بمعنى النعمة ، أي وجوه يومئذ ناضرة ، إلى نعمة ربها منتظرة .

وأثبتت بعض الفرق الرؤية ، ثم اختلفوا في كيفيتها ، فبينما أثبتتها الأشاعرة

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٩

بلا كيف ، قالت المجسمة إن الله تعالى يرى لأنه جسم ، والجسم يصح أن يقع عليه الشعاع ويصح أن يرى .

وقالت الكرامية ومعظم فرق المشبهة : إن الله تعالى يرى لأنه في جهة من الجهات ، هذه الجهة عند الكرامية هي جهة الفوق ، فأنه يرى من جهة الفوق ، ولولم يكن في هذه الجهة لما أمكن رؤيته (١) . ويصح أن يرى بالابصار في هذه الدنيا (٢) .

وهم يتفقون وفرق المجسمة في أنه لو لم يكن جسما - وإن كان لا كالأجسام - لم تصح رؤيته ، ولو لم يكن في مكان ما ، لم تصح رؤيته فضلا عن عدم صحة وجوده . واسكن هل دعوة الكرامية بضرورة رؤية الله تعالى في جهة ومكان ولزوم كونه جسما في جهة فوق ، دعوى بديهية أم غير بديهية ؟ إن كانت بديهية فلماذا يختلف فيها العقلاء ، فممنهم من يجوزها ومنهم من ينفيها . ولما ثبت اختلاف العقلاء فيها ، ثبت كونها غير ضرورية ولا بديهية ، وإذا لم تكن غير بديهية فلا داعي لوضعها في صورة حتمية ، إذ يمكن الاعتراض عليها ودحضها . هذا فضلا عن أنا إذا عرضنا على العقل القضيتين الآتيتين : إن الله يرى لسكونه جسما ولكونه في جهة ، وعرضنا عليه : إن الاثنين نصف الأربعة ، فإننا نراه يجوز بصحة القضية الثانية في حين يتوقف في القضية الأولى . والقضية التي تكون موضع توقف وشك من العقل لا تصح ، وبالتالي يبطل مضمونها ، وهو القول بأن الله يرى لأنه في جهة ولأنه جسم .

ولكن من أين استمدت الكرامية وهي الفرقة الإسلامية القول بأن الله تعالى

(١) انظر شرح المقاصد ٢ : ٨٢ ، منهاج السنة ١ ، ٢١٥ ، الأربعين ١٩٩ .

(٢) المقالات للأشعري ١ : ٢٦٣ .

جسم ؟ لم يرد في قرآن ولا سنة ، ولا جاء على لسان أحد من الصحابة أو كبار الأئمة أن الله جسم ، وهذا القول مدخول على المذاهب الإسلامية ، ومرفوض بداية ، سواء قصد بالجسم القائم بالذات ، أو قصد به الطويل العريض العميق ذو الأبعاد ، وكل ما يبنى عليه فهو مرفوض أيضا ، فتوقف الرؤية على الجسمية أو الجهة مرفوضا .

هذا هو نهاية الكلام عن الصفات عند الكرامية ، وإن لم أكن قد توصلت إلى عرضها عرضا سليما ، فعزائي أني حاولت وفتحت الباب لكل من يريد الدخول والاطيان بمجديد في هذا الموضوع .

والفصل التالي سيكون تكملة لنفس الحديث ، فهو متصل بأفعال الله تعالى ، ومن أفعاله خلق العالم .

الفصل السابع

العالم
عند
الكرامية

شغّل الانسان منذ القدم بالتفكير فيما حوله من مظاهر طبيعية ، وكان يضع التساؤلات العديدة التي لا يجد لها إجابة ، حتى استطاع في وقت من الاوقات تفسير ما حوله من مظاهر طبيعية ، على الرغم من رده الكثير منها إلى الغيبيات .

والعالم بأسره هو المحور الذي كان يدور حوله تفكير البشرية منذ أقدم عصورها حتى الآن . العالم بما فيه من كائنات حيّة وغير حيّة ، بما فيه من العالم الأرضي الذي هيء لمعيشة البشرية ، والعالم السماوي الذي يحوى الافلاك والاجرام السماوية والارواح والخلائق النورية . وتعددت الآراء في تعريف ماهية هذا العالم وحقيقته ، وهل أبدع عن لا شيء حقاً ، أم أنه صنع من مادة قديمة رخوة ، أم وُجد من ذاته بلا فاعل ؟

وتفرقت آراء الناس في تعريف العالم ، وفي معرفة ماهيته . فذهب بعض الفلاسفة إلى القول بقدمه ، وذهب المسلمون إلى القول بحدوثه كما جاءت بذلك الشريعة الإسلامية ، وذهب آخرون إلى القول بعدم وجود صانع للعالم أصلاً .

وإذا أردنا معرفة رأى الكرامية في العالم وفي الخلق وشرائطه ، فإنه يجب علينا أولاً أن نعرّف العالم لغة واصطلاحاً .

العالم في اللغة : اسم لما يعلم به ، وشيء مشتق من العلم . والعلامة على الاظهر ، كخاتم لما يختم به وطابع لما يطبع به . ثم غلب الاستعمال فيما يعلم به الصانع وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات أى المخلوقات ، جوهرأ كان أو عرضاً ، لاهياً لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته ، تدل على وجوده ، فخرجت صفات الله تعالى لأنها غير مخلوقة .

فعلى هذا كل موجود عالم ، لأنه ما يعلم به الصانع ، ولذا جمع اسم عالم
فقليل : عوالم ، وعالمين ، وعالمون .

وقيل : العالم اسم وضع لذوى العلوم من الملائكة ، ووضع أيضا لعالم الجن
والإنس ، وتناوله الغير على سبيل الاستنباع . وقد يطلق على مجموع أجزاء الكون ،
أى على مجموع المخلوقات من باب تغليب الاسم فى معظم أقواله المسمى ، والتغليب
فى بعض الأفراد لا يمنع الاستعمال فى غيره .

أما العالم اصطلاحاً : فهو عند الحكماء اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من
حيث هو كل . وينقسم إلى : روحانى وجسمانى . وقد يقال : العالم انتم بجملة
الموجودات الجسمانية من حيث هى جملة ، وهى ما حواه السطح الظاهر من
الفلك الأعلى .

وفى شرح المواقف قال الحكماء : لا عالم غير هذا العالم ، أى ما يحيط به سطح
عدد الجهات ، وهو إما أعيان أو أعراض . ويسمون العناصر وما فيها بالعالم
السفلى وعالم الكون والفساد ، والأفلاك وما فيها عالماً علوياً وأجراماً أثرية .
وأفلاطون يسمى عالم العقل عالم الربوبية .

إن العوالم وإن لم تنحصر ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات ، أمكن حصر
كلياتها وأحوالها الحاصرة ، كإحصائها فى الغيب والشهادة لانقسامها إلى الغائب
عن الحس والشاهد له .

ويسمى عالم الملكوت والغيب : غيباً وجسودياً ، وهو مفصل فى علم
الإنسان ، وينظر إليه تعالى بغير واسطة الإنسان ، بعكس عالم الشهادة ، وهو
عالمنا هذا الذى نميش فيه . فإن الله تعالى ينظر إليه بواسطة الإنسان .

وهناك نوعا ثالثا من العوالم : هو العالم الغيبي العدمى ، وهو كالعوالم التى يعلمها الله تعالى ولا نعلم نحن عنها شيئا ، فهى عندنا بمثابة العدم .

والمالم الدينى الذى ينظر إليه بواسطة الانسان لا يزال شهادة وجودية ، مادام الانسان واسطة نظر الحق فيها ، فإذا انتقل الانسان منها ، نظر الله تعالى إلى المالم الذى انتقل إليه الانسان بواسطة الانسان ، فصار ذلك المالم شهادة وجودية ، وصار المالم الدينى غيبا عدما ، ويكون وجود المالم الدينى حينئذ فى العلم الإلهى كوجود الجنة والنار اليوم فى علمه سبحانه . فهذا هو عين فناء المالم الدينى وقيام الساعة (١) .

وقد أبدت الكرامية رأيا فى القول بوجود المالم الدينى ، وفى الخلق وشرائعه والقول بفنائه أيضا ، كما أنها طرقت باب القول فى باقى العوالم ، عالم الانس وعالم الملائكة وعالم الجن . وإن كانت آراؤهم التى وصلت إلى أيدينا لم تصلنا إلا عن طريق خصومهم ، إلا أنها لا تخلو عن شيء من الصحة فى التعبير عن رأى الكرامية فى هذا الموضوع .

وجميع العوالم — كما سبق تعريفها — هى ماسوى الله ، وكلها من خلقه وفعله لمبدعا عن ليس . أما خلق الانسان ، فقد قالت الكرامية بأن الله تعالى يجب أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاعتبار ، أى أنهم أوجبوا على الله تعالى أن يخلق الانسان أولا ثم يخلق باقى الكائنات . وقالوا : لو بدأ الله تعالى بخلق الجمادات لم يكن حكما . وعلى هذا بنوا مذهبهم فى التحسين والتقييح ، وقالوا بالتحسين والتقييح العقلين كما قالت المعتزلة . وما قولهم هذا إلا نتيجة لازمة للمقدمة التى

وضمونها وهى وجوب خلق الانسان العاقل فى بداية الخلق ، وسيأتى تفصيل هذا القول فى الفصل الخاص بالتحسين والتنقيح (١) .

الخلق وشرايطه عند الكرامية

أما خلق العالم ، فقد تعددت فيه أقوال الكرامية كما تعددت فيه ردود خصومهم عليهم . فقال عنهم البعض : لأنهم يقولون بأبدية العالم ، وقال آخرون : لأنهم يقولون بأزليته . واعتمدوا فى إصدار هذه الأحكام عليهم على قولهم بحلول الحوادث فى ذات الله .

تقول الكرامية : إن الله تعالى محل للحوادث ، ومع ذلك فهذه الحوادث لا توجب له وصفا ولا هى صفات أيضا ، وإنما هذه الحوادث هى إرادته وجود الشيء ، وقوله للشيء المراد خلقه « كن » ، فيحدث فى ذاته تعالى من هذا القول حروفا كثيرة ، كل منها عرض حادث فيه . فالكاف والنون ، والإرادة ، والسمع والبصر خمسة أعراض تحدث فى ذاته تعالى . إذ لو لم يحدث فى ذاته رؤية لم يستطع رؤية ذلك الحادث وإن لم يحدث فى ذاته سمعا لم يستطع سماع هذا الحادث إن كان مسموعا . وتعدد هذه الحوادث فى ذات الله بعدد المحدثات المراد خلقها . ولكن هذا لا يفيد عند الكرامية وجود ذات المحدثات وحدوثها فى ذاته . لأنهم فرقوا بين المحدث والحادث .

يقولون : إن ما يحدث فى ذات الله ، فإنما يحدث بالقدرة . وما يحدث مبينا لذاته ، فإنما يحدث بواسطة الاحداث . والاحداث عندهم هو الایجاد والاعدام الواقعين فى ذاته بقدرته . وهما قوله « كن » عند الایجاد . و« إف » أو « اعدم »

(١) انظر الفرق ٢٢٠ وما بعدها ، الملل والنحل ١ : ١١٣

عند الاعدام . أما المحدث فهو ما بين ذات الله من الجواهر والأعراض ، وهو غير الحادث . إذ يحدث في ثاني حال ثبوت الاحداث بلا فصل ، ولا أثر للاحداث في حال بقائه . وبعبارة أخرى الحادث عندهم هو الوجود الذهني ، أما المحدث فهو الوجود العيني .

وفمرت الهيصمية — أتباع ابن الهيصم — الایجاد والاعدام بالإرادة والإيثار .

قال ابن الهيصم : إن الإرادة والإيثار مشروط بالقول شرعا ، إذ قال تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٨٤ ، وقوله « إنما أمره » إن أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . فهو يقول مثلبا قال معظم الكرامية إن الإرادة هي الایجاد ، وهذا الایجاد لا يتم إلا بقول الله « كن » للشيء المراد لإيجاده . وهو تعالى يريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة .

وقد حاول ابن الهيصم التخفيف من حدة قول ابن كرام — وأتباعه من بعده — إن الله جسم ، وإنه جوهر ، ومحل للحوادث وما إلى ذلك من التعبيرات التي جعلت ابن كرام في نظر خصومه مجسما خارجا على حدود الإسلام ، فحاول ابن الهيصم نفى التشبهات عن الكرامية بتفسيره الجديد للمصطلحات التي وضعها ابن كرام . فقال : إنما عني ابن كرام بالجسم والجوهر القائم بالذات ، وقال : إن الكرامية ، والهيصمية بالذات تطلق ما جاء به القرآن بلا تكليف ولا تشبيه . المهم أنه حاول التخلص من خطأ ابن كرام الذي وقع فيه من جراء إساءة التعبير عن المعاني التي أرادها .

ولم يستطع ابن الهيصم — على الرغم من كل محاولاته للتخلص من مصطلحات ابن كرام بتفسيرها تفسيراً جديداً — التخلص من القول بحلول الحوادث في ذات الله، فقال به ١. فالإرادة عنده حادثة في ذات الله تعالى، وهي الإيجاد. (١)

ويقول أكثر الكرامية إن الإرادة وقول الله للشيء «كن» عبارة عن الخلق. وهو خلق المخلوق، وإحداث للمحدث، ثم اختلفوا فيما بينهم.

فقالون: بأن لكل موجود إيجاد، ولكل معدوم اعدام، وهذا يعني تعاقب الحوادث على ذات الله.

وآخرون يقولون: إنه يكفي إيجاداً واحداً لموجودين إذا كانا من جنس واحد، ولأداهي لتعدد الإيجاد، أما إذا اختلفت الموجودات في أجناسها، فلا بد من تعدد الإيجاد (٢)،

وذهب آخرون إلى القول: بأنه لو افتقر كل موجود إلى إيجاد، فليفتقر كل إيجاد إلى قدرة، وهذا يؤدي إلى القول بتعدد القدرة بتعدد الإيجاد.

وقال فريق رابع: إن القدرة تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التي تحدث في ذاته، من الكاف والنون والإرادة والسمع والبصر.

فهذا تفصيل قولهم في الإيجاد، أما الأعدام فقد اختلفوا فيه أيضاً. وهو عند جميعهم قول الله تعالى للموجود «إف» أو «كن» معدوماً، هذا القول المكون من حروف يحدث في ذات الله.

(١) انظر الملل ١: ١١٠ وما بعدها ط ١٣٨٧ هـ

(٢) خ. نهاية القول ١: ١١٤ ب، ١١٥ أ، الملل ١: ١١٠ وما بعدها،

وقد فهم البغدادي في الفرق بين الفرق ، هذا القول فيها : لا أقول إنه فيها خاطئا — وإنما يختلف عن فهمي له حسبما جاء في كتب بعض خصومهم أنهم يفرقون بين الحادث والمحدث . يقول البغدادي :

[زعموا أيضا أنه لا يعدم من العالم شيء من الاعراض إلا بقدر حدوث أعراض كثيرة في متعبدتهم . منها إرادته لعدمه ، ومنها قوله لما يزيده غلظه وكن معدوما ، أو دافن ، . وهذا القول في نفسه حروف كل حرف منها عرض حادث فيه ، فصار الحوادث الحادثة في ذات الإله عندهم أضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها] (١)

وهذا القول غير منقول ، لأن البغدادي هنا لم يفرق بين الحادث والمحدث ، واعتبر الاثنين شيئا واحدا ، في حين فرق الكرامية أنفسهم بين الاثنين . ومعنى ذلك أن الكرامية عندما قالت إن الله يحدث في ذاته أمر الاعدام ، لم تقصد بذلك أن تضع وجه شبه بين الحوادث الحادثة في ذاته وبين المحدثات من أجسام العالم وأعراضه . فهذه الحوادث في ذاتها عندهم ليست صفات ولا توجب وصفا ، وعليه فلا يصح أن نقول إن ذات الله أصبحت مكانا لأضعاف الحوادث التي أوجدت العالم ، لأن ذلك لن يقدم ولن يؤخر في أن ذات الله عند الكرامية واحدة ، وأنه قائم بذاته غير محتاج إلى غيره .

وقد صرح الكرامية بقول جعل المفكرين يصفونهم بالخاطئة لتضريحهم به ، ذلك أنهم قالوا إن ذات الله لا تغلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيها ، وإن كانت قد خلت منها في الأزل . هذا القول وإن كان يشير إلى أنهم قالوا بحدوث العالم ، إلا أنه يوحي أيضا بأنهم يقولون بأبديته . وقد فهم أناس كثيرون هذا

القول على أنه نظير قول أصحاب الميول في أنها كانت في الأزل جوهرًا خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهذه الأعراض لا تخلو عنها في المستقبل .

ولكن شتان بين القولين ، فالكرامية لم تقل بعدم قدرة الله على إعدام كل الحوادث التي في ذاته ، إلا محاولة منهم لنفي تعاقب الحوادث عليه ، وكما سبق القول إن هذه الحوادث لا توجب لله وصفاً كما أنها غير المحدثات . فإذا قال الكرامية بعدم فنائها ، فلا معنى ذلك ألبتة أنهم يقولون بأبدية العالم ، وإذا لو كانوا يقولون بهذا القول لما جوز بعضهم عدم الحوادث الموجودة في ذات الله ، وأحاطها أكرهم . ولقالوا في مقابل ذلك بعدم قدرة الله تعالى على إفناء المحدثات .

لم يقتصر خطأ فهم قول الكرامية بمحواز عدم بعض الحوادث وجواز بقائها في ذات الله على البغدادى أو الشهرستانى فقط ، وإنما نجد الغزالى وهو من علماء القرن الخامس الهجرى يقول في « تهاافت الفلاسفة » على لسان الفلاسفة أنهم :

[قالوا أيضاً إن جواهر العالم لا تنعدم ، لأنه لا يعقل سبب معدوم لها ، وما لم يكن منعوماً ثم انعدم ؛ فلا بد أن يكون بسبب . وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم . ويريد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فانه لو بقي كما كان — إذ لم يكن له فعل والآن أيضاً لا فعل له — فاذن لم يفعل شيئاً . والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً ؟

فإذا أعدم العالم وتحدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ (١)

هذا الفعل إما أن يكون وجود العالم أو عدمه ، ومحال أن يكون وجود العالم ، لأن الوجود حينئذ يكون قد انقطع ، ومحال أيضا أن يكون الفعل عدم العالم ؛ لأن العدم ليس بشيء حتى يكون فعلا . وهذا الاشكال — كما يقول الغزالي — أدى إلى افتراق المتكلمين إلى أربع فرق ، كل منها اقتضت محالا . ومن هذه الفرق السكرامية التي قالت إن فعله الاعدام ، والاعدام عبارة عن موجود ، يحدثه في ذاته ، فيصير العالم به معدوما ، وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا ، والمخلوق مخلوقا .

ويعترض عليهم الغزالي فيقول : قواسم السابق فاسد ، لأنه يؤدي إلى القول بكون القديم تعالى محلا للحوادث . ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الابداع إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ، فثبت شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور وهو العالم ، لا يعقل ، وكذا الاعدام (٢) .

ولكن السكرامية لا تقول إن الاعدام ذاته موجود ، إذ قصدت من الاعدام أمر الإفناء ، وهو قوله تعالى للوجود دأفن ، أو دكن معدوما ، ، هذا القول الذي هو حادث في ذات الله ، هو الفعل الذي يتم به إعدام المحدثات ، أما الاعدام بالمعنى الذي يفهمه الغزالي وغيره ، لا يمكن أن يكون شيئا أو فعلا عنده أو عند غيره أو عند السكرامية .

والخطأ الذي وقع فيه الغزالي في فهم السكرامية هو نفس الخطأ الذي وقع فيه الجميع ، والتبس عليهم تصريح السكرامية بحلول الحوادث في ذات الله . على أنه حلول

للمحدثات ، وبنوا على ذلك القول بأن الكرامية قالوا بقدوم المادة ، وبأبدية العالم ، وبمذهب وحدة الوجود (١) .

إعادة المعدوم

تجوز كثير من الفرق الإسلامية إعادة المعدوم ، لأنها تقول بأن الله تعالى قادر على كل شيء ، حتى على فعل المتناقضات والمستحيلات ، فليس بعيد عليه القدرة على إعادة المعدوم ، في حين ذهبت فرق إسلامية أخرى إلى القول بخلاف ذلك ، فمنعت إمكان إعادة المعدوم من الأشياء . وقد ذهب إلى هذا القول الكرامية والفلاسفة وأبي الحسين البصري من المعتزلة ، مخالفين في ذلك أهل السنة والأشاعرة والفرق الإسلامية الأخرى . (٢)

إن الشيء بعد العدم ، إن كان ممتنعاً للباهية أو لشيء من لوازمها ، وجب امتناع مثله . وإن كان الأمر غير لازم ، فمعد زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع . لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح ، لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره ، والامتنياز يستدعي الثبوت ، وهو منافي للعدم ، ذلك أن الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم ، فيكون مناقضاً .

واستدلوا على ذلك بطريقتين :

الطريق الأول : العلم الضروري

الطريق الثاني : الاستدلال

(١) نشأة الفكر للنشار ١ : ٦٥٤ وما بعدها . ط ١٩٦٦ .

(٢) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة . ابن رشد ص ٢٤٠ - ٢٤٧ . تحقيق د. محمود

قاسم . ط الثانية قاسم . ط الثانية .

أما العلم الضروري : فقد قالوا إن ما عدم ولم يبق منه شيء لا الصفة ولا الذات ، فإذا وجد شيء آخر ، فانا نعلم بالضرورة أن الشيء الثاني لا بد وأن يكون مغايراً للأول ، أى أن ما أعيد ليس هو ما أعدم .

أما طريق الاستدلال : فقد قالوا فيه بأدلة ثلاث .

أولاً : إن الشيء بعد عدمه نفي محض ، إذ تنعدم هويته أصلاً بفعل الإعدام ، إذن ، أو د كن معدوماً ، وما لا تبقى هويته أصلاً لا يصح الحكم عليه بصحة الاعادة ثانية ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ، وهو غير ذلك ، فلا يجب الحكم عليه بصحة الاعادة . وبعبارة أخرى أنه لو صحت إعادة المعدوم ، لكان وهو في حالة العدم محكوماً عليه بصحة الاعادة ، وذلك محال ، فاللزوم محال . يبان ذلك : أن الشيء بعد العدم إما أن يحكم عليه بأنه يمتنع عليه الاعادة أو لا يمتنع ، فإن حكم بامتناع إعاداته ، فهو ما تقول به الكرامية والفلاسفة ، أما إن حكم بإمكانها ، فإنه يصير حال العدم محكوماً عليه بصحة الاعادة . وذلك عندهم باطل ، لأن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف ، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف . فإن ما لا يكون له ثبوت في نفسه ولا يكون متميزاً عن غيره بوجه ما أصلاً ، استحالة أن تكون الصفة الثبوتية حاصلة له . ومعلوم أن الشيء بعد عدمه لم يبق له ذات ولا صفة أصلاً ، فاستحال انصافه بصحة الاعادة .

ثانياً : أنه لو صحت إعاداته ثانية ، فانه بتقدير هذا الوقوع إما أن لا يتميز عن مثله الذي أعدم وفنى ، أو يتميز عن مثله . فان تميز عن مثله ، لم يكن معاداً ، وإن لم يتميز . كان باطلاً ، لأن ما لا يفضى إلى مثله باطل .

وبعبارة ثانية أنهم قالوا : إن الله تعالى إذا أعاد معدوما وخلق مثله ابتداء ، فلم يكن بأن يكون أحدهما هو المعاد والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس لتماثلهما ، وذلك يقتضى أن لا يتميز الشيء عن غيره ، وهذا محال .

ثالثا : لو صحت إعادة المعدوم ، لأعيد معه وقته الأول ، وهذا يؤدي إلى أن يكون مبتدأ مع أنه معاد ، فتؤدي إعادته إلى التناقض . وبعبارة أخرى أنه لو صحت إعادة معدوم ، لصحت إعادة كل معدوم . لأنه إذا لم تصح إعادة كل معدوم ، لوقع التمييز بين المعدومات لصحة إعادة بعضها وامتناع ذلك على البعض الآخر ، فوجب إعادة كل المعدومات . وإذا صحت إعادة كل معدوم ، صحت إعادة الزمان الذى حدث فيه الشيء ابتداء ، فاذا أعاده الله فى ذلك الزمان ، كانت الاعادة واقعة فى زمان ابتداء وجوده ، فيكون الشيء من حيث هو معاد مبتدأ أيضا ، وذلك محال ، فيجب الحكم بعدم صحة إعادة المعدوم .

ويمكن الرد على هذه الأدلة ، كما يمكن الرد على ادعائهم الضرورة فى عدم صحة إعادة المعدوم . وليس أدل على ذلك من اختلاف العقلاء فى هذه المسألة ، إذ لو كانت بالفعل معلومة بالضرورة ، لما صح التنازع فيها ؛ ولسكنا وجدنا أن المتكلمين والفلاسفة اختلفوا فيها ، فمنهم من يقول بصحة إعادة المعدوم ومنهم من ينفيها ، وهذا لا يدل بتاتا على أنها ضرورية . فيستقط ادعاؤهم الضرورة فى ذلك .

ويقال رداً على قولهم — فى الدليل الأول — أن ما لا تبقى هويته أصلا ، لا يصح الحكم عليه ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ، فى حين أن المعدوم غير ثابت ، ولا يمكن قبوله عقلا . إن الحكم بأنه لا يصح الحكم عليه ، حكم ، إذ فيه تخصيص له بامتناع الحكم عليه ، وهذا بعينه هو الحكم .

ويمكن أن يقال رداً على الدليل الثاني : ما إذا كانوا يعنون بقولهم إنه لا يتميز عن مثله . إن كانوا عنوا به أنه لا يتميز في نفسه عن مثله فهو غير لازم ، لأنهم يقولون بأن إعادته بعينه محال ، وإعادة مثله غير محال . وفي هذا اعتقاد منهم بوجوب اتصاف مثله بامتناع الاعادة ، ووجوب اتصاف مثله بصحة الاعادة ، وإذا جوزوا تماثلها واختلافها في هذا الحكم ، فلم لا يجوز مع تماثلها أن يختص أحدهما بكونه معاداً دون الآخر ؟ فإن قالوا بأنهم لا يحكمون عليه أصلاً بالاصحة ولا بالامتناع ، فإن الاشكال مازال قائماً ، لأنهم يخصصونه بامتناع الحكم عليه مع اعترافهم بأن مثله لا يمتنع نفس الحكم عليه ، فإذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه ، فلم لا يجوز اختصاصه بعينه بكونه معاداً دون مثله ؟

أما الرد على دليلهم الثالث بأنه لو أعيد لأعيد معه وقته الأول ، فيكون حال ابتدائه معاداً ، وحال إعادته مبتدأ . فيقال لهم : إن الشيء الذي حدث في زمان ، ليس كونه مبتدأً لأجل حدوثه في ذلك الزمان دون غيره ، حتى يلزم منه أنه حتى أحدث في ذلك الزمان كان مبتدأً ، بل إنما كان مبتدأً ؛ لأنه أحدث مع عدم سبق وجوده بوجود أصلاً ، وإذا ثبت ذلك ، فالله تعالى إذا أعاد وقت حدوث الشيء ، وأعاد الشيء فيه ؛ لم يلزم منه أن تكون إعادته فيه ثانية حدوثاً مبتدأً ، لأنه كما سبق القول ، ابتداءه معناه عدم سبقه بوجود آخر ، فبطل قولهم بأنه لو أعيد معه وقته الأول ، لصار مبتدأً معاداً في آن واحد . (١)

مما سبق نخلص إلى أن أدلتهم العقلية والضرورية التي اعتمدوا عليها

(١) خـ أ بكار الأنكار لآدمي ١/١٦٧ بـ ١٨١ ب ، المحصل لرازمي ص ١٦٩ الطبعة الأولى

في القول بعدم صحة إعادة المعدوم ، بطلت دليلا بعد الآخر ، ولما بطلت هذه الأدلة فإن عكسها يثبت ، وهو القول بصحة إعادة المعدوم خلافا للكرامية والفلاسفة وغيرهم من قال قولهم .

يقول تعالى في كتابه العزيز :

« أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون . أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ، ص يس : ٧٦ - ٨٣

ولو كان القانون بعدم قدرة الله على إفناء جميع المخلوقات نظروا نظرة عميقة إلى هذه الآية ، لما استمروا في قولهم . إذ يصرح الله فيها أنه تعالى قادر على خلق النار من الشجر الأخضر ، وأنه خلق السموات والأرض ابتداء ، فكيف لا يستطيع إعادة ما خلقه ابتداء . إن في هذه الآية غنية في الرد على مثل هؤلاء .

الفصل الثامن

التحسين والتقبيح

عند

الكرامية

هذا الفصل يعنى بمسألة التحسين والتقييح عند الكرامية ، وهى ترتبط ارتباطا وثيقا برأيهم فى مسألة النبوة ، ذلك أنه يكفى عندهم قول النبى أو الرسول « أنا نبى ، أو أنا رسول ، دون حاجة إلى معجزة تؤيد قوله ، لأن من مقتضيات العقول لإرسال الله الرسل إلى الخلق ، حتى لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الأفراد السير بما توجهه عقولهم وتجنب مالا توجه به .

هذا القول أدى بهم إلى القول بوجوب تصديق النبى فور تبليغه ، وإلى وجوب اتباع العقل خاصة عند الأمم التى لا شريعة لها . والقول بأن العقل هو أساس الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح ، أدى بالكرامية إلى القول بتمجيد الإنسان إلى درجة جعلتهم يوجبون على الله أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاعتبار (١) .

هذا إعلاء لشأن الإنسان من ناحية ، وقول بوجوب اتباع العقل من ناحية أخرى ، خاصة أن هناك من الأمم من لا شريعة له ، وليس معنى هذا قدح الكرامية فى النبوة ، وإنما مبالغة فى تصديق كل ما يأمر به العقل ؛ والسير على ما يوجهه .

الفعل فى ذاته له جهة حسنة مقتضية للثواب وجهة قبيحة مقتضية للعقاب . والوجود من حيث هو وجود لا يستحق الثواب والعقاب ، لأن جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالثواب والعقاب . فهاتان الصفتان ذاتيتان ، بهما يستحق فاعل الفعل ثوابا أو عقابا . وعلى هذا فالتحسين والتقييح يعنى بهما : الحكم بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها . (٢)

وقد انقسم المسلمين تجاه التحسين والتقييح إلى قسمين :

١ — قسم يقول بأن الحسن والقبح لا يعرف إلا عن طريق الشرع إذ
الذى يحكم على الأشياء بالحسن أو القبح ، بالإيجاب أو النفي . وهؤلاء
القائلون بالتحسين والتقييح الشرعيين .

٢ — وقسم يقول بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء . وهؤلاء
هم القائلون بالتحسين والتقييح العقليين .

وقد قالت الكرامية والمعتزلة والتناسخية (١) والبراهمة (٢) بالرأى الثاني
في حين مال إلى الرأى الأول أهل السنة والاشاعرة وأكثر الحنفية والماتريدية .
وإذا ما حاولنا تفنيد رأى الكرامية في هذه المسألة ، وجب علينا أن نفند رأى
الجهمية والمعتزلة أيضا ، لأن الكرامية أخذت عنهم القول بالتحسين والتقييح
العقليين ، وإن اختلف بعضهم مع المعتزلة في القول باللفظ والصلاح والاصلاح .

(١) التناسخية: من كلمة تناسخ « وهو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى مالا نهاية له
ويحدث في كل دور مثلما حدث في الأول . والثواب والعقاب في هذه الدار ، والأعمال
التي نحن فيها إنما هي أجزاء على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية .
(٢) البراهمة : ينقول النبوت أصلا لأن في العقل غنية عنها . ويستدلون على ذلك
بما يلي :

أ — إن الذى يأتمى به الرسول إنما معقولا أو غير معقول ، فإن كان معقولا فالعقل
كاف وإلا فلا يكون مقبولا .

ب — دل العقل على أن الصانع حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم .

ج — دل العقل على أن الله حكيم عاقل ، فمن عرفه وشكره استوجب ثوابه ، ومن
أنكر نعمه وكفر به استوجب عقابه ، فلا معنى لاتباع البشر إذا كان سيأمر بما هو موجب
لثواب، وينهى عما هو مستحق لعقاب . وإن قال بنفي ذلك فهو كاذب .

ومن المستحسن عدم التصدى للاختلافات التي ظهرت بين فرق المعتزلة بعضها البعض في هذه المسألة ، والاقتصار على رأيهم جملة في التحسين والتقييح ، وهو الجانب الذى تأثر به الكرامية .

ذهب المفكرون إلى أن جهم بن صفوان قد وضع قاعدته المشهورة في إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع . وقال : إن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد وحسن وقبح ، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي ، ثم يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها . وقد أخذ عنه المعتزلة هذا الأصل وفسروه وشرحوه ، ثم أخذته الكرامية عن المعتزلة . (١)

وقد قرأت في بعض المخطوطات العربية أن أصل القول بالتحسين والتقييح العقليين هم التناسخية والبراهمة والثنوية ، الذين وضعوا البذور الأولى للقول بإيجاب المعارف عقلا . وقد ذكر ذلك الأرموى والفخر الرازى والآمدى في بعض كتبهم القديمة .

وليس ببعيد أن تكون هذه المسألة العقلية قد وصلت إلى المسلمين عن طريق التأثير المباشر بالثقافة الفارسية والهندية التي ترجمت إلى اللغة العربية ، ووصلت إلى المسلمين ضمن ما وصل إليهم من ثقافات أخرى في عصر النهضة العالمية التي بدأت في أواخر الدولة الأموية واستمرت حتى العصر العباسى الثانى ، ولاشك أن هذه الثقافات أثرت في أذهان المفكرين المسلمين ، وآمن بها بعضهم واتخذوها مذهبا لهم .

ومن الطبيعى أن يختلف قول المسلمين بالتحسين والتقييح عن قول البراهمة

والثنوية والتناسخية ، وهذا الاختلاف يتمثل في طبع هذه المسألة ، القول بالتحسين والتقييح العقليين ، بطابع اسلامي . والايمان بوجوب إرسال الرسل وعدم القدح في ذلك ، والقول بأن الرسول يأتي ليوضح ويؤكد ما أوجبه العقل من قبل ورود السمع .

لقد سبق القول أن الجهمية والمعتزلة قالوا بالتحسين والتقييح العقليين ، وأن السكرامية أخذت القول به عن المعتزلة . وإذا نظرنا إلى تفسير هذه المسألة عند المعتزلة نجدهم يقولون : إن الأفعال منقسمة في أنفسها إلى حسنة وقبيحة ، وأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع . والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل . واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك . (١)

فالْحَاكِمُ بالحسن والقبح هو العقل ، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى . والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة ، وليس له أن يمكن القضية من نفسه . وإذا اختلفت حال الفعل بالقياس - في الحسن والقبح - إلى الأزمان أو الأشخاص أو الظروف والأحوال المختلفة ، كان على الشرع أن يكشف عما تغير إليه الفعل من حسنه أو قبحه في ذاته أيضا ، لأن الشرع لا يدخل له في التحسين والتقييح إذ هما صفتان ذاتيتان في الفعل . والشرع بهذا المعنى لا يأتي إلا بما تقر وجوبه بالعقل ، ولا يبعث الله الرسل إلا لتوضيح ما قد أوجبه العقل من قبل . وعلى هذا لا يمكن أن تكون الرسل قد أتت بأقوال يمكن أن ترد عليهم ، لأنها ليست من موجبات العقول (٢) ، بل إن ما أتى به الرسل يوافق ما توصل إليه

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ٤٥/١

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤ وما بعدها : =

العقل . فسواء عرف عقلا أن هذا الفعل مصلحة وحسن ، وأن ذلك مفسدة وقبيح ، أو عرف ذلك شرعا ، فإنه في الحالين يعلم وجوب الفعل الحسن وقبح الفعل الضار .

ومع ذلك فإن العقل لا يستطيع أن ينفرد بالحكم على كل الأفعال بالحسن أو القبح ، لأن هناك من الأفعال ما يتعلق بالشرع وليس للعقل فيه أى حكم ، مثل العبادات من : صوم رمضان ، وزكاة ، وحج البيت الحرام إلى غير ذلك . فعلوم شرعا لا عقلا حسن صيام أول رمضان وقبح ذلك أول شوال ، إلى غير ذلك .

يقول البرزوى :

« إن في تخصيص نسبة الوجوب في مقام البيان بمعرفة الله تعالى وما يتوقف

== « وهو أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح . وأما أن تحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرد فلا . إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال إن هؤلاء الرسل إنما أتوا بما في العقل ، ففى العقل كفاية عنهم وإن أتوا بخلافه فوجب أن يكون قولهم مردودا عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما أتى به الرسل والحال ما قلناه ، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جلته في العقل ، فقد ذكرناه أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة في العقل ، لا أننا لم يمكننا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بث الله تعالى إلينا الرسل ليبرفونا ذلك من حال هذه الأفعال . فيكونوا قد جاءوا بقرير ما قد ركبهم الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها . وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء . إذ قالوا : إن هذا البقل ينفع وذلك يضر ، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجبر النفع إلى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء يخالف العقل ، فكذلك هؤلاء الرسل .

يبين ما ذكرناه أن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقا إليه . فسواء علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه سمعا ، فإن في الحالين جميعا نظم وجوب هذا وقبح ذلك .

عليه دون الشرائع، لإشارة إلى أن الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلي في البعض، أى يدرك العقل حسن بعض الاشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة، كما في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتقاد وغيرها، فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع، أو بالنظر كحسن الصدق الضار. ولا يدرك به في البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه إنما يدرك بالشرع، . (١)

ويؤكد هذا ما يقوله الأرموى من أنه :

... ذهبت الثنوية (٢) والتماسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية إلى أن العقل قد يحكم استقلالاً بحسن بعض الأفعال وقبحه. وتارة ضرورة كحسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران، وأن المقتضى لذلك هو كونه صدقاً نافعاً وكذباً ضاراً بالدوران. وتارة نظراً كحسن الصدق الضار أو قبحه، وقبح الكذب النافع أو حسنه على قدر اختلاف المضرة والنفع. وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بحسن الشيء أو قبحه كحكمه بحسن الصلاة في وقت الظهر وقبحها في وقت الاستواء. وكحكمه بحسن الصوم في اليوم الأخير من رمضان وقبحه في اليوم الأول من شوال، ويحكم بواسطة ورود الشرع بذلك على احتماله على صفة حقيقية

(١) أصول الدين ص ٧٦ ، ٧٧

(٢) الثنوية : قالوا بأن لعالم أصليين أزليين : هما النور والظلمة ، وأن هناك لمين ، له الخير وله الشر ، وقد أسسوا بالثنوية . منهم ثنوية الهند ، ومنهم المزدكية والمناوية وقد سبق شرح وتفصيل مذاهبهم من قبل .

توجب قبجه وحسنه لولاها لما ورد الشرع بذلك . ، (١)

ومعنى هذا أن أمام العقل طريقين للاستدلال :

أولا : طريق الضرورة العقلية

ثانيا : طريق النظر

فما يعرف عن طريق الضرورة العقلية لا يحتاج في معرفته إلى الشرع ، كمعرفة حسن الصدق النافع وحسن الايمان ، وقبح الكذب الضار وقبح الكفر .

وما يعرف عن طريق النظر مثل معرفة حسن الصدق الضار أو قبجه حسب اختلاف مضرته ونفعه ، أو قبح الكذب النافع أو حسنه حسب تفاوت مضرته ومنفعته أيضا . كأن يستحسن من الفرد مثلا أن يكذب في حال ما يكون في داره فرد آخر محتجب من عدو له يخشاه ، واستطاع هذا العدو الوصول إليه في مخبئه . فإذا سأل العدو صاحب الدار عن الرجل المحتجب عنده وصدقه القول ، كان صدقه قبيحا منه ، لأنه سيتسبب في ضرر غيره ؛ في حين أنه إذا كذبه القول ، كان كذبه حسنا لأنه دفع للمضرة .

أى أن النظر هو الذى يحكم بالحسن أو القبح حسب تفاوت واختلاف المنفعة والضرر ، ولا يحتاج في ذلك أيضا إلى الشرع .

ولكن هذا الدليل مردود عليهم ، لأنه يستلزم اجتماع النقيضين في آن واحد . فالصدق من حيث هو صدق حسن ، ومن حيث أنه يؤدي إلى الضرر

في هذا المثال يعتبر قبيحا . فالصدق هنا حسن وقبيح في آن واحد ، وهذا يدفع قولهم بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما اجتمعا معا في فعل واحد . كذلك الكذب أيضا من حيث هو كذب قبيح ، ومن حيث جلبه للنفعة حسن ، ويقاس على هذا كثير من الأفعال .

فالقول بجواز الكذب المصلحة في هذا المثال ينفي القول بالتحسين والتقيح العقليين . أى أن هناك من الأمور ما لا يمكن معرفة حسنه أو قبحه عن طريق النظر ، أو الاستدلال ، أو الضرورة العقلية . هذه الأمور هي تلك المتعلقة بالعبادات والتي لا يمكن للعقل أن يبت فيها بحكم ، اللهم إلا التصديق بما جاء به الشرع عنها . إن العقل لإزاء هذه الأمور يعد قاصرا ، ولا مناص من الرجوع إلى نوع آخر من الإدراك يمكننا به معرفة هذه الأمور معرفة سليمة ، وهذا الإدراك يكون عن طريق الشرع .

وقد غالى المعتزلة والكرامية والبراهمة ومن وافقهم في إعلاء شأن العقل وتمجيده ، حتى أرجعوا إليه كل حكم بالحسن أو القبح استقلالا . في حين غالى أهل السنة والأشاعرة في إعلاء شأن الشرع لدرجة القول بأن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع .

وقد استدل كل من الطرفين على صحة ما ادعاه . فحاول المعتزلة والكرامية اثبات القول بأن التحسين والتقيح عقليان بأدلة استدلاية وأخرى لإلزامية . أما الأدلة الاستدلالية فدليلان :

الدليل الاول :

قالوا : إن العقلاء مجزمون على قبح الكذب الذي لا غرض فيه ، والجهل

والسكفر والظلم ، وعلى حسن الصدق والعلم والإيمان والعدل. وأنه معلوم بالضرورة من غير إضافة إلى حالة دون حالة ولا عرف ولا شريعة ، ولهذا قديمتقد ذلك من لا يعرف عرفا ، ولا يعتد شريعة كالبراهمة وغيرهم . فدل ذلك على كون الحسن والقبح ذاتيا وأنه مدرك بضرورة العقل .

يقول الأرموى :

« إنا نعلم بالضرورة أن العقل يختار الصدق على الكذب ، عندما يتساويان في تحصيل جميع المقاصد والأغراض المتعلقة بهما ، غير كونه صدقا وكذبا مع قطع النظر عن عرف أو شريعة أو غيرهما ، وليس ذلك إلا لحسنه » . (١)

الدليل الثاني :

أنهم قالوا : من عنّ له تحصيل غرض واستوى في تحصيله الصدق والكذب في نظره ، آثر الصدق قطعا وإن لم يكن عارفا بالعرف ولا معتقدا لشريعة ، وليس ذلك إلا لحسنه في نفسه . فلو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين ، للزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة أن الفعل الذي اختص بالوجوب مثلا لو لم يكن مشتملا على ما لأجله اختص به ، لكان اختصاصه بذلك دون سائر الأفعال أو دون سائر الأحكام ترجيحا لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح . (٢)

وكذلك أن من رأى شخصا مشرفا على الهلاك وفي مقدراته إنقاذه ، فإنه يميل إلى إنقاذه وإن كان لا يرجو من وراء ذلك ثوابا أو شكرا ، أو كان غير معتقد لشريعة من الشرائع ، أو منتظرا لمكافأة ومجازاة ، أو أن يكون — مثلا — طهلا

(١) خ - نهاية الوصول ١ : ٢٢٥ ، خ - أبكار الأفكار الآدمي ١ : ٩٥٥ .

(٢) خ - نهاية الوصول في علم الأصول ١ : ٢٢٦ .

صغيرا وليس ثم من يراه ليتوقع منه الثناء ، ولاله فيه غرض من نفع ولا دفع ضرر ، بل ربما كان يتضرر بالعناء والتعب ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لحسنه في نفسه .

وعن هذا الدليل يقول الأرموى :

... إن الإنسان قد يعرض نفسه للتعب والمطب في إنقاذ غريق أو حريق ، أو في حفظ سر ومراعاة عهد ، ويستحسن الصبر على السيف إذا أكره على فاحشة ، ويؤثر المحتاج على نفسه في ضائقة وإن لم يعتقد ديناً من الأديان ولا حشراً ولا نشرأ ، لا روحانياً ولا جسمانياً . لا يقال إنما فعل ما فعل رجاء للثواب ودفعاً للعقاب ، وإن كان لا يرجو حسن الثناء والمجازاة والشكر على ذلك . لا يقال إنما فعل ذلك ابتغاء لحسن الثناء والمجازاة والشكر ، إذ قد يفرض ذلك في الخلوة حيث لا يعرفه أحد ولا المنعم عليه بل كان أعم ، فليس ذلك إلا لحسنه . (١)

وقبل التمرض للأدلة الالزامية وهى عشرة ، يستحسن الرد أولاً على هذين العالمين .

يقول الآمدى رداً عليهم :

... لا نسلم إجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما قيل . من الملاحظة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة العقلاء . (٢)

أما الأرموى فيقول : إن الجواب عن الأول أن دعوى الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المذكور المتنازع فيه ممنوعة ، وكيف يمكن ادعاؤها ومن العقلاء

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٢) خ - أبحار الأفكار ١ : ٩٧

من لا يعتقد قبح ما ذكره من الأشياء ولا حسن نقائصها كالملاحدة . (١)

ويبدو أن الاعتراض لن يكون فقط على أدلة الكرامية والمعتزلة ، بل أيضا على رد الآمدى والارموى . ومن الأفضل الرد على الكرامية أولا .

يمكن أن يقال لهم : كيف تجزمون بأن العقل يعرف — استقلالا — حسن بعض الأفعال وقبح بعضها ، إما عن طريق النظر أو عن طريق الضرورة العقلية؟ هل ثبت يقينا عصمة العقل عن الخطأ أم لم يثبت ؟

لقد كان بعض الفلاسفة يؤمنون بأن الإدراك الحسى هو الإدراك الصحيح ، إلى أن جاء غيرهم وأثبتوا خطأ الاعتماد على الحواس فى المعرفة ، لأن الإدراك الحسى لا يتجاوز عالم المحسوسات وأن هناك نوعا آخر من الإدراك يفوق الإدراك الحسى ويعلمه ، ويدرك أمورا زائدة على المحسوسات وخارجة عن نطاقها . هذا الإدراك هو الإدراك العقلى ، وهو أرقى من الإدراك الحسى . ولما ثبت قصور الحواس بالنسبة إلى العقل ، فقد ثبت أيضا قصور العقل بالنسبة إلى مدركات النبوة التى تأتى عن طريق الوحى .

وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبأوا مدركات النبوة واستبعدوها ، فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر أنواعا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور ، ويظهر فى نورها الغيب ، وأمور لا يدركها العقل . ، (٢)

أى أن هناك معرفة أرقى من المعرفة العقلية وهى المعرفة الوجدانية ، وهى

(١) خ — نهاية الوصول ١ : ٦

(٢) النزالى . المنقذ من الضلال ص ٦٨ ط . الراية ١٩٦٤

خارجة عن مدركات العقول . وهذا يؤدي إلى القول بأنه لا يوجد هناك ضرورة عقلية ، توجب التحسين والتقيح استقلالا ، دون الاستناد إلى ضرورة أخرى تقف بجانب العقل لتثير له الطريق ؛ هذه الضرورة هي الضرورة الشرعية .

هذا من ناحية ، ومن أخرى يمكن الرد على القائلين بالضرورة العقلية بأنه اذا كان الحسن والقبح وصفًا ثبوتيا للأفعال ، والناس محجوجون بعقولهم حتى من لم تبلغه دعوة الرسل ، فلماذا يختلف الحكم بالحسن والقبح على الأمر الواحد باختلاف الأفراد ، طالما أن صفة الحسن أو القبح ثبوتية وتعرف عقلا ؟ بل لماذا يختلف العقل الواحد في الحكم بالحسن أو القبح بحسب اختلاف الوجه الذي يقع عليه الفعل ؟

ليس معنى هذا القدح في قدرة العقل على الإدراك والتمييز ، ولكن عدم اسباغ القداسة على العقل والمبالغة في تقدير قيمته لدرجة غرض النظر عما يأتي به الشرع ، والقول بأن الناس محجوجون بالعقل وإن لم تبلغهم دعوة الرسل . وليس أبلغ في الرد على ذلك من قوله تعالى :

«رُسُلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة» من النساء : ١٦٥
فلو كانت الحجة بالعقل وحده لما حسن التعليل ، ولكان هذا القول من الله قولاً بلا معنى ولا هدف ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولأدى إلى عدم وجوب شكر المنعم ، كما يؤدي إلى نفى الثواب والعقاب لأنه لا معنى لهما إلا اذا كانت هناك أوامر ونواه . وهذه الأوامر وتلك النواهي — وإن توصلنا إليها عقلاً لأن المصلحة تقتضى ذلك — إلا أننا لا نثبت عليها ولا نعاقب ، إذ الشرع رحمه

هو الذى يبين لنا أن طاعة الأوامر حسنة ومستوجبة للشواب ، وعصيانها مستوجب العقاب ، وما على العقل إلا تأييد ما جاء به الشرع .

وقد احتج كل من الآمدى والأرموى على القائلين بالحسن والقبح العقليين بقولهم : إن العاقل يختار الصدق على الكذب بالضرورة عندما يتساويان فى تحصيل المطلوب ، غير كونها صدقا وكذبا ، مع قطع النظر عن عرف أو شريعة ، بقولهم أن دعوى الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ممنوعة ، وكيف يمكن ادعاؤهما ومن العقلاء من لا يعتقد قبح ما ذكرروه من الأشياء ، ولا حسن نقائصها كالملاحدة (١) .

ويمكن أن يقال لهما : الاحتجاج على خصومكم بأن الملاحدة من جملة العقلاء ومع ذلك فهم لا يعتقدون ما تعتقدونه من تحسين لبعض الأفعال وتقييح لبعضها ، بل هم على النقيض من ذلك ، إذ يقبحون ما تستحسنونه ويستحسنون ما تقبحونه ، ومعنى هذا أن العقلاء يختلفون فى الحكم على الصفة التى ادعيت أنها ثبوتية فى العقل ، وأنتم فى قولكم إن الملاحدة من جملة العقلاء لا يعترض عليكم ، ولكن هؤلاء الملاحدة لا يؤمنون بالله ، وبالتالي بالرسول والكتب المنزلة عليهم . ومن تحتجون عليهم بالملاحدة مسلمون ، معتقدون الشرائع ، مؤمنون بالنبوات ، وهم إن قالوا إن العقل يحكم مستقلا عن الشرائع ، فما ذلك إلا لايمانهم بقدرة العقل على الإدراك ، ولكن بالغوا فى ذلك الايمان . الا أنهم على الرغم من هذه المبالغة لم يقولوا إن العقل يخاف الشرع فيما جاء به ، بل يأتى الشرع لتأييد وتأكيده ما توصل اليه العقل من أحكام ، وتثبيت حسن ما حسنه العقل ، وتقيح ما قبحه .

أى أنهم باختصار لا يقدحون فى النبوات ولا فى الشرائع عندما يقولون بالتحسين ، والتقييح العقليين ، ولكن الملاحظة تقدر فى كل ذلك وليس كونهم من العقلاء ، واختلافهم منهم فى تقييح ما حسنوه ، وتحسين ما قبحوه ، دليلا وحجة لمن يحتاج على عدم موافقتهم فى أن العقلاء مجمعون على القول بالحسن والتقيح العقليين .

ولكن يقال حتى لو اتفق العقلاء على أن التحسين والتقيح عقليان ، فكيف يمكن التسليم بأن مدرك العلم به الضرورة . إلـ الحكم بكون الصدق والايمان حسن ، وأن الظلم والكفر قبيح قضية تصديقية ، وإذا صدر عليها حكما ، لا يمكن أن يكون خاليا عن تصور مفرداتها ، فلو كان العلم به ضروريا ، لكان العلم بحقيقة الكذب والصدق ضروريا ، وليس كذلك . لأننا لا نصدق كون الظلم قبيحا والصدق حسنا ، الا بعد النظر والتجربة ، أى أن العقل يتوقف على تصديق الحكم بكون الصدق حسنا على أمر خارج عن تصور مفرداته .

وهذا يدل على أنه لا توجد ضرورة عقلية توجب التسليم بحسن الصدق وقبح الكذب . كذلك الكذب عند المعتزلة والكرامية لا يحكم بقبحه ، إلا إذا انتفى عنه جميع وجوه الحسن ، وإلا فهو حسن من وجه من الوجوه . وقد سبق أن بينا أنه بالنظر يمكن التوصل الى الوجوه التى يحسن عندها الكذب ، وما كان ثبوته نظريا كان نفيه نظريا أيضا . فإذا كان قبح النظر متوقفا على انتفاء وجوه الحسن عنه ونفيها نظرى ، فالعلم بقبح النظر نظرى ، وهذا باطل . لأنهم عندما حكموا على الكذب بالقبح ، أصدروا هذا الحكم على وجه كلى ، وهو تجرده عن جميع الوجوه الحسنة ، أى أن الحكم هنا ضرورى ، والعلم الضرورى بكونه قبيحا لا ينافى العلم بضرورة ذلك إلا إذا كان هناك دليلا على امتناع ذلك . فالاعتصار على مجرد الدعوى لا يكفي ، إذ العلم الضرورى لا يكون نظريا .

ويسقط بهذا دعوى الضرورة في كون الحسن والقبح ذاتيا ، وعليه يبطل القول بأن هاتين الصفتين ذاتيتان للحسن والقبح (١) .

هذا هو الرد على الدليل الاستدلالي الأول . أما الدليل الاستدلالي الثاني ، الذى يقول بالميل إلى الصدق إذا تساوى الغرضان من تحصيل الصدق والكذب ، أو بعبارة أخرى ترجيح الصدق على الكذب إذا تساوى الاثنان في نظر من لا يعتقد شريعة ، أو ينتظر ثوابا ، أو في نظر من يعتقد شريعة وينتظر ثوابا — يمكن الرد عليه أيضا بأن ايثار الصدق على الكذب إما أن يكون بدعوى الضرورة أولا يكون . فإن كان بدعوى الضرورة العقلية ، والمفروض أن هذا الدليل استدلالى عندهم ، فلا معنى لاثباته بالنظر ، وهم هنا يشتبهون بالنظر . يبقى أن لا يكون بدعوى الضرورة ، وهذا ينقض دليلهم .

أما الجزء الثانى من الدليل ، والذى تكلوا فيه عن تفضيل المرء انفاذ غريزته على تركه يهلك ، لأن الضرورة العقلية تستلزم ذلك ، دون انتظار لثواب أو شكر ، فردود عليهم دعوى الضرورة فيه أيضا . ذلك أنه لو تساوى في نظر الفرد الصدق والكذب ، فلا ضرورة تستلزم ايثار الصدق على الكذب ، إلا أن يكون ذلك بمرجح أو بغير مرجح . ويبطل أن يكون بغير مرجح إذ ليس إلا الله وحده فقط الذى يترجح أحد مقدوريه على الآخر بغير مرجح أو يكون ايثار أحدهما على الآخر بوجود تفاوت بينهما ، أو أن يكون أحدهما موجبا للثواب والآخر مستحقا للعقاب . وهم لا يقولون بأحد هذه الوجوه . بل يقولون إن من يقوم بانفاذ غريزته أو إطفاء حريقه إنما يفعل ذلك دون أن ينتظر ثوابا أو مجازاة أو شكرا ، خاصة وإن كان طفلا أو غير معتقد لشريعة من الشرائع .

ومن الواضح أن الذى ينقذ فردا آخر، وهو غير معتقد للشرائع ولا موجباتها، فإنه لا يفعل ذلك لصفة الحسن أو القبح التى فى الفعل ذاته ولتى يقررهما العقل، ولكنه يقوم بفعله لتصوره العكس. كأن يتصور أن يكون هو الذى على وشك الهلاك، وقدمر به فرد آخر، فإن لم ينقذه هذا الفرد، وتركه فى محنته، كان ذلك الفعل منه قبيحا وإن أنقذه كان ذلك منه حسنا. فإذا ما تصور الفرد العكس فى هذا المثال، لآثر مساعدة غيره على تركه للهلاك، وذلك لتوقعه حسن فعله واستحقاقه للثواب والمدح المتعلقان بالانقاذ، حتى ولو لم تكن هناك شريعة تبشر بثواب من يساعد غيره أو تنذر بعقابه إذا لم يفعل.

وهذا يبطل قولهم: إن الفرد يقوم بفعله دون انتظار لثواب أو شكر، أو خوف من عقاب.

كما يبطل قولهم بعدم وجود التفاوت بين الصفتين الذى يؤدى بدوره إلى إثارة أحدهما على الآخر، لأنهم يقولون بأنه إذا تساوى الصدق والكذب فإن المرء يميل إلى إثارة الصدق على الكذب، ولا ضرورة فى ذلك. لأنها إذا تساوى، فلا معنى لإثارة أحدهما على الآخر، فإذا آثر المرء الصدق، فإنه يمكن أن يؤثر الكذب أيضا، لتساويهما فى تحصيل الغرض.

بقى أن يكون إثارة الصدق على الكذب لمرجح آخر غير كونها صفتين ذاتيتين للعقل، متساويتين فى تحصيل الغرض. هذا المرجح إما أن يكون راجع لإرادة الفاعل، أو خارج عن إرادته. ولا يمكن أن يكون راجعا لإرادة الفاعل، لأنه يستوى أمام الفاعل الصدق والكذب، فلا معنى لإثارة أحدهما على الآخر بدون سبب. إذن المرجح خارج عن إرادة الفاعل، هذا المرجح هو إرادة الله

تعالى ؛ وإرادته تتمثل في الأوامر والنواهي التي يبعثها إلينا عن طريق الرسل .
وهذا يعني بطلان القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وعدم اتخاذ قضية
بشمية . (١)

أما الأدلة الإلزامية فمشرقة ، ذكرها الآمدي في مخطوطه . ولما لم يذكر أحد
من كتب عن الكرامية أدلتهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وكان الكرامية
متأثرين بالمعتزلة في هذه المسألة تأثراً كبيراً ، فإنه يمكن اعتبار أدلة المعتزلة
الاجمالية في القول بالتحسين والتقبيح أدلتهم أيضاً ، لأن الآمدي يقول :

... ذهبت المعتزلة والكرامية والبراهمية والثنوية والتناسخية إلى أن الأفعال
منقسمة في أنفسها إلى حسنة وقبيحة ... ، (٢)

ثم قال بعد ذلك :

« وللنصم شبه استدلالية وإلزامية ... » (٣)

وعلى هذا يمكن أن تؤخذ هذه الشبه — كما يسميها الآمدي — على أنها أدلة
للمعتزلة أو الكرامية أو البراهمة بوجه عام .

الشبه الإلزامية :

الشبهة الأولى : أنه لو كان السمع مدرك الحسن والقبح ، لما فرق العقل قبل
ورود الشرع بين من أحسن إليه وأساء ، وهو ممتنع قطعاً .

(١) خ - أبكار الأفكار ٦٥٩/١ وما بعدها ، خ نهاية الوصول ٢٢٦/١ وما بعدها

(٢) خ - أبكار الأفكار ٥٧٠/١

(٣) خ - أبكار الأفكار ٥٩٠/١

الشبهة الثانية : أنه لو لم يكن معنى الحسن والقبح مفهوما قبل ورود الشرع ، لما فهم عند ورود الشرع ، واللازم ممتنع .

الشبهة الثالثة : أنه لو كان حسن الأفعال لكونها مأمورة أو مأذونا فيها ، لما كان فعل الله تعالى حسنا ، إذ هو غير مأمور ولا مأذون .

الشبهة الرابعة : أنه لو توقف معرفة الوجوب على الشرع ، لزم منه إفحام الرسل على الرسل على ما سبق في قاعدة النظر .

الشبهة الخامسة : أنه لو توقفت معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع ، لما كانت أفعال الله تعالى حسنة قبل ورود الشرع ، وهو خروج عن الدين .

الشبهة السادسة : أنه لو كان لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بالاطلاق والمنع ، لجاز من الله أن يأمر بالمعاصي وينهى عن العبادات .

الشبهة السابعة : أنه لو كان الحسن والقبح متوقفا على ورود الشرع ، لجاز إظهار المعجزات على يد الكاذب في رسالته ، وذلك مما يقدح في تصحيح النبوات الشابتة .

الشبهة الثامنة : أنه لو توقف معرفة الحسن على ورود الشرع ، لا ممتنع الحكم بنفى القبح عن الكذب في حق الله تعالى ، ونفى الجهل ، وهو ممتنع .

الشبهة التاسعة : أنه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع ، لم يحكم بهما من لم يعتقد الشرائع ، واللازم ممتنع .

الشبهة العاشرة : لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع ، لا ممتنع تعطيل شرع الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد ، وفي ذلك سد باب القياس ، وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام ، ولم يقولوا به .

ويمكن تاختيس هذه الأدلة في ثلاثة هي :

الدليل الأول : قياس الغائب على الشاهد في أن الحسن والقبح في الأفعال لو اقتصر على كونها مأمورا بها ، لما حسنت من الله تعالى أفعاله لكونه غير مأمورا بها .

الدليل الثاني : إذا أمكن القدح في العقل ، أمكن القدح في النبوات ، وأمكن إظهار المعجزات على يد الكاذب .

الدليل الثالث : توقف معرفة الحسن والقبح على العقل ، وإلا لما عرف بعد ورود الشرع .

ويمكن أن يقال ردا على الكرامية والمعتزلة ، إن هذه الأدلة التي اتخذتموها في تعضيد ما قائم به من أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء ضعيفة . فلا يعقل أن يقال إنه لولا وجود الحسن والقبح ، والاحسان والاساءة كصفة ذاتية في الأفعال والأشياء ، لما استطاع الفرد أن يفرق بينهما قبل ورود الشرع ، ولا وجه لعدم إمكان ذلك . طالما يعيش الفرد بين جماعة لها عادات وتقاليد وعرف متبع ، فإن الأفعال التي توافق هذا العرف وذلك التقليد تعتبر أفعالا حسنة ، في حين أنها تعتبر قبيحة إذا خالفته .

وصفة الحسن والقبح في الأفعال نسبيتان ، إذ يمكن أن ينقلب الحسن قبيحا أو العكس إذا قورن عند مجتمعين مختلفين تماما في العادات والتقاليد . وهذا يدل على أن صفتي الحسن والقبح غير ذاتيتين في الأفعال ، وإلا لما اختاف الناس فيهما . يصبح الفعل حسنا أو قبيحا إذن لموافقته للغرض والعرف والتقليد المتبع في المجتمع ، وهذا لا يمنع من أن يعرف الحسن والقبح بالعقل قبل ورود الشرع بهما .

وهذا الرد يمكن أن يكون رداً على الشبهة الأولى والثانية والتاسعة ، مع إضافة القول في الشبهة التاسعة : أن من لا يعتقد شريعة من الشرائع يحسن ويقبح تبعاً للمصلحة المائدة على الجماعة التي يعيش فيها من فعله ، وليس لأن الفعل في ذاته حسن أو قبيح .

وأما الرد على الشبهة الثالثة والخامسة والسادسة والثامنة ، يمكن أن يقال لهم :

بأى حق تقيسون الغائب على الشاهد . إن قياس الشاهد على الغائب — والمقصود به الله هنا — ليس أمراً ممتنعاً ، ولكن حدوث العكس هو ما لا يمكن قبوله . ذلك أن الله تعالى هو الأمر الناهى ولا يعقل أن يؤثر وينهى ، إذ لو جاز ذلك لانتفت عنه الألوهية ، وبالتالي يوصف بالنقص والحاجة ، وكل ما لا يليق بكونه إلهاً . وهذا ما لا يقول به أحد من العقلاء ، فهو حين يفعل يكون فعله حسن ، بغض النظر عن موافقة هذا الفعل لأغراضنا ومصالحنا أو عدم ذلك ، إذ قد يفمل فعلاً يوجب علينا المضرة ونعتبره غير حسن ، في حين أنه عند الله عكس ذلك .

ولا مجال لقياس أفعاله تعالى على أفعالنا ، لوجود الفارق بين كلا الفعلين . وعليه تسقط أدلتهم التي قاسوا فيها الغائب على الشاهد ، بما لا يدع مجالاً لمناقشتهم فيها . إذ أن القضية التي بنوا عليها أدلتهم باطلة من أساسها .

ويقول الأمدى جواباً عن الشبهة الأولى : إن المساقل قبل ورود الشرع يحسن الاحسان ويقبح الاساءة ، إما : لأن ذلك يوافق الغرض أو يوافق

العرف . وإن انتفى هذان السببان ، بطل أن يكون الفرد يحسن الاحسان ويقبح
الاساءة لكونهما في ذاتهما لإحسانا وإساءة . كذلك الحسن والقبح حقيقتها
معروفة قبل ورود الشرع بهذا المعنى ، لا بمعنى كونهما ذاتيان للأفعال .

وعن الشبهة الثالثة يقول : إن القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين ، لم يقولوا
بأن كل فعل حسن لا بد وأن يكون مأمورا به حتى يقال إن أفعال الله ليست
حسنة ، لأنه غير مأمور بها .

وعن الشبهة الخامسة . إن الحسن والقبح معترف بأنهما أهم من ورود الشرع
بها ، وليس معنى هذا كونهما ذاتيان للأفعال .

وعن السادسة : أنه إذا كان حسن الطاعة لكونها مأمورا بها ، وقبح
المعصية لكونها منبها عنها يمنع من أن يأمر الله تعالى بالمعصية وينهى عن الطاعة ،
ولا يعنى ذلك أن تقبح الطاعة أو تحسن المعصية . كما نهى الله تعالى آدم وحواء
عن الأكل من الشجرة المحرمة ، وقضى عليهم بمعصيته ، فأكل منها . وليس معنى
هذا أن تصبح المعصية حسنة إذ أن هذه حالات نادرة جدا بأمر الله تعالى
فيها بالمعصية . وإن اعتبرنا هذا منه قبحا — تعالى الله عن ذلك — فهو ليس
كذلك عنده . وهذا يذكرنى بقصة الخضر وموسى عليها السلام ، إذ كانت أفعال
الخضر تبدو لموسى قبيحة ، لأن فيها ضرر ظاهر بالعباد . ولم يستطع أن يفهم ما
وراء فعله من حسن لهؤلاء العباد أنفسهم ، إلا بعد أن فرلما يقوم به من
أفعال . كذلك لا يمكننا أن نقبح فعلا من الله ، لأننا لا ندرى ما وراء
هذا الفعل .

ويجيب الآمدى عن الشبهة السابعة والثامنة والتاسعة بأجابة واحدة قائلا :
لنا لا ندعى أن الحسن والقبح لا يكون إلا بورود الشرع كما قررناه ، وعند

ذلك لا يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن كان لا معنى للحسن إلا ما حمسته الشرع ، والقبح إلا ما قبحه الشرع ، فلا نسلم أنه يلزم من انتفاء القبح قبل ورود الشرع ، جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب في الرسالة إلا أن يكون مدرك امتناع ذلك القبح .

أما جوابه عن الشبهة العاشرة — كما يسميها هو شبهة — هو : إن امتنع الحكم بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود الشرع قبل وروده ، فلا يمتنع ذلك باعتبار آخر ، وهو إمكان تعليل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض ، وبما فيه من المفاسد باعتبار مخالفتها للغرض ، وعلى هذا فلا ينقطع القياس (١)

وبالنسبة لهذا الدليل القائل بأن القياس يبطل كما تتمتع الأحكام بالمحاسن والمفاسد إذا توقف الحكم بالحسن والقبح على ورود الشرع ، فلم يقل أحد بتوقف القياس إلا إذا كان هناك شرع . لأن الأحكام موجودة قبل ذلك سواء وجد الشرع أم لم يوجد ، ووجودها والحكم عليها بالحسن أو القبح يتوقف — كما سبق القول — على موافقتها أو مخالفتها لما اصطلاح عليه في المجتمع من حسن الفعل الذي فيه مصلحة ، وقبح الذي يؤدي إلى الضرر .

أما بالنسبة لقولهم لأنه يمكن لإفحام الرسل بعضهم البعض ، كما يمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب ، إذا توقف معرفة الحسن والقبح على الشرع — فيمكن أن يقال لهم : إن الله تعالى أرسل الرسل ليوضحوا للخلق ما غمض عليهم في مسائل دينهم — وكون إختصاص كل واحد منهم بشريعة من الشرائع ، لا يعني أنه يبطل شريعة من سبقه ، أو يعارض شريعة من سيأتي بعده ، إذ أن الشريعة

(١) خ — أبكار الأفكار ج ١ ص ٦٠٣ وما بعدها .

واحدة ، وكل رسول يأتي بما يكمل الشريعة السابقة عليه ، حتى تم الدين على يد خاتم النبيين والرسول . إذ قال تعالى :

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً»
المائدة : ٣ . وهذا يعني أن الله تعالى أسند إلى كل رسول من رسله مهمة بذاتها ، يؤديها وتعد حلقة وصل السابق باللاحق ، وهذا يبطل أن يكون ورود الشرع بالحسن والقبح يؤدي إلى إفحام الرسل بعضهم البعض .

هذا بالنسبة لإفحام الرسل . أما بالنسبة لقولهم : « لو لم يكن التحسين والتقيح عقليين ، لحسن من الله كل شيء ، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، ولو حسن ذلك منه لجاز أن يقع منه ، وحينئذ يقع التباس النبي بالمتنبى فلا يمكن التمييز بينهما ، إذ التمييز ليس إلا بالمعجزة ، ولحسن منه الكذب أيضا . وحينئذ لم يبق الوثوق على شيء من أخباره نحو الوعد والوعيد وغيرهما ، ولحسن منه الأمر بالكفران والطفيان والنهي عن الإيمان والإحسان ، ولكان للوجوب متوقفا على السمع ، وحينئذ يلزم إفحام الانبياء » [١]

يمكن أن يقال لهم : لا يقبح منه تعالى ما يقبح منا إذا لا يصح قياس الغائب على الشاهد . وقولكم أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب . فما الغرض من المعجزة ؟ أهو التصديق بالأوامر والنواهي وبكل ما يختص بأمور الدين ، أم أنه يخلق المعجزة لا لغرض ، أم لغرض غير التصديق ؟

إن كان يخلقها لا لغرض ، أو لغرض غير التصديق ، لجاز أن يخلقها على يد الكاذب . ولا يمكن خلقها لا لغرض . فهو إذن يخلقها لغرض غير التصديق . ووجه القبح الذى يمكن أن يقال فى خلق المعجزة ، هو خلقها على يد الكاذب لغرض التصديق لا لغيره . وفى هذه الحالة يقع التباس النبي بالمتنبي ، ولكنه تعالى يخلقها لغرض التصديق حتى لا يقع هذا الالتباس ، فلا يمكن أن يكون خلقه لها لا لغرض ، أو لغرض غير التصديق ، وهما الوجهان اللذان يمكن أن يحملا إلى جواز خلقها على يد الكاذب . ويطل حينئذ القول بعدم توقف التحسين والتقييح على ورود الشرع بطلان القول بجواز خلق المعجزة على يد الكاذب ، ويثبت العكس .

كما يطل قولهم بعدم الوثوق بالوعد والوعيد ، والثواب والعقاب لحسن الكذب منه تعالى ، إذا علمنا أن ما يقبح منا لا يقبح منه تعالى ، وأن الكذب صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

وبيان ضعف هذه الأدلة التى استندوا إليها ، يضعف إفراطهم فى القول بالتحسين والتقييح العقليين على أساس أن صفى الحسن والقبح صفات ذاتية فى الأفعال والأشياء . أما إن كان الحسن والقبح بمعنى كون الشيء ملائما للطبع أو الغرض أو مخالفا له ، وكونه صفة كمال أو نقصان ، عقليان اتفاقا .

وقد رأينا من الكلام السابق أن الكرامة أخذت عن المعزلة قولها بالتحسين والتقييح العقليين وأن المعزلة جميعا أفرطوا فى القول بتحسين العقل وتقييحه وفى إيجاب معرفة الله بالاستدلال ومن غير خاطر من قبله ينبه إلى ذلك ، كما أوجبوا شكر النعمة وإتباع الحسن والتنكب عن القبيح قبل ورود الشرائع . وإن قصر

الإنسان في ذلك استوجب عندهم العقوبة» (١).

وأحصوا جميعا على أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه .

والمعتزلة قالوا بالصلاح والأصلح ، في حين خالفهم الكرامية في ذلك ، هذا ما قاله للشهر ستاني :

«واتفقوا على أن العقل يحسّن ويقبّح قبل الشرع ، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ، إلا أنهم لم يشبّثوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلا كما قالت المعتزلة » (٢).

وهذا يخالف ما قاله البغدادي في « الفرق بين الفرق » :

لو خلق الله تعالى الخلق وكان في معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم ، لكان خلقه إياهم عبثا ، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعله بإيمان بعضهم . وقال أهل السنة : لو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز ، ولم يقدح ذلك في حكمته .

وزعمت الكرامية أنه لا يجوز في حكمة الله احترام الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاء إلى زمان بلوغه آمن ، ولا احترام الكافر الذي لو أبقاء إلى مدة آمن ، إلا أن يكون في احترامه إياه قبل وقت إيمانه صلاح لغيره » (٣).

وهذا هو بعينه القول بالصلاح والأصلح عند المعتزلة ، وهو يخالف ما نقله

(١) د. أبو ويذة . النظام ص ٢٨ . انظر أيضا الملل - الشهرستاني ١/ ص ٥١٢

(٢) الملل ج ١ ص ١١٣ .

(٣) ص ٢٢١ .

عنهم الشهرستاني من أنهم لا يقولون بفكرة الصلاح والاصلاح .

ويؤكد فكرة الصلاح والاصلاح عندهم الاسفرائيني حين يقول : « ومن سوء اختيارهم لحقوقهم بالمعزلة ... في القول بايجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى ، وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم ، ومن كانت هذه مقالته لم يكن في نفسه الانقياد للعبودية ، وإنما يطلب درجة المساواة معه . ونعوذ بالله من قول يؤدي إلى ذلك (١) » .

كما يقول البغدادي : « أجاز أصحابنا من الله تعالى إمامة من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازدادت طاعته .. وأوجب الكرامية وطائفة من القدرية إبقاءه وهذا يوجب عليهم خروجه عن الحكمة بإبقاء الكفرة إلى حين كفرهم ، لأنه لو أماتهم صغاراً قبل كمال العقل لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب » (٢) .

وقولهم هذا يؤدي إلى القدح في من ذرأى الأنبياء أطفالاً ، لأنه على قولهم إنما يميّتهم الله لأنه عالم أنهم عند بلوغهم لن يؤمنوا . ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله تعالى إنما اخترم إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بلوغه ، لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن ، وفي هذا قدح منهم في كل من مات من ذرأى الأنبياء طفلاً (٣) .

وهذا القول أيضاً يخالف قول أهل السنة . وقد ثبت فساد نظرية الصلاح والاصلاح حين سد أبو الحسن الأشعري باب الجدال في هذه المسألة على الجبائي في

(١) التبصير في الدين ص ١٠٢

(٢) أصول الدين ص ١٥١

(٣) البغدادي . الفرق ص ٢٢١

مناظرة لها . إذ أن الجبائي كان يقول بوجوب الصلاح والأصالح على الله لعباده ، وهو قول المعتزلة وبعض الكرامية . وقد ناظر أبو الحسن الأشعري الجبائي فقال له : ما تقول في ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي ؟ فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل النجاة . فقال أبو الحسن : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات ، هل يمكنه ذلك ؟ قال الجبائي : لا . فإنه يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثله . قال الأشعري : فإن قال الصبي له ، إن التقصير ليس مني ، فلو أحيتني كنت عملت الطاعات كما عملها المؤمن . قال الجبائي : يقول الله أعلم أنك لو كنت بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراغيت مصلحتك وأمتك قبل أن تصل إلى من التكليف ، فتستحق العقاب . قال الأشعري : فلو قال الكافر : يارب . علمت حاله كما علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته ولم تراع مصلحتى مثله ؟

هنا أفهم الجبائي ، لأن القول بالصلاح والأصالح أصلاً غير مقبول ، إذ لا يجب علينا أن نوجب على الله أشياء ، ولا نوجب أخرى .

ويمكن تلخيص ما جاء في هذا الفصل بأن نقول : إن الكرامية قالت بالتحسين والتقييح العقلين لا بمعنى كون الشيء ملائماً للطبع والغرض ، ولكن بمعنى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال تعرف عن طريق العقل ، والعقل وحده هو القادر على التوصل إليهما . ودور الشرع في ذلك دوراً ثانوياً ، لأن لكل أمة — إن لم تكن عندها شريعة تؤيد ما توصلت إليه بعقولها — التزاما بمقتضيات هذه العقول وما توجه به وما تحظره . والناس جميعاً معجوجون بهمة ولهم وثابون ومعاقبون بالتالى .

وقد قال بعضهم بفكرة الصلاح والأصالح أخذاً من المعتزلة ، ولم يختلفوا في

هذه المسألة عنهم ، كما لم يختلفوا عنهم في القول بالتحسين والتقييح العقليين .
وعلى الرغم من تعظيمهم العقل والمبالغة في تمجيده — ولهم بعض الحق في ذلك لا كله — وبأن صفق الحسن والقبح من صفات السكال والنقصان ولا يتم معرفتها إلا عن طريقه ، إلا أنهم قالوا بالشرع أيضا وآمنوا به ، وبوجوب تصديق الرسل فور تبليغهم .

لقد كانت مشكلة تفضيل العقل على الشرع أو العكس ، مشكلة نالت القسط الأكبر من تفكير المسلمين ، وما زالت حتى الآن موضوع جدل بين كل من يبحث فيها ، إذ أنها محوى بين طياتها إما ضرورة الايمان بما أنزله الله تعالى سواء وافق عليه العقل أو لم يوافق ، أو ضرورة الايمان بما يوجيه العقل ويقرره .

وافترق الناس في هذه المسألة إلى فريقين : فريق يؤيد العقل ، وفريق يؤيد الشرع . وظهر فريق ثالث يجمع بين القولين ، وهذا الفريق أيضا انقسم إلى فريقين : فريق يعضد الشرع إذا تعارض مع العقل ، والآخر يعضد العقل إذا تعارض مع الشرع . وقد كانت الكرامية من المؤيدين للفريق الثانى الذى يقول بالعقل والشرع معا ، إلا أنها تفضل العقل على الشرع إذا تعارضا .

ويتمثل تأييد الكرامية للشرع بجانب العقل في الايمان والنبوات والرسل ، وهو موضوع الفصل التالى من هذا البحث .

الفصل التاسع

الايمان والنبوات

إن أهم ركن من أركان الإسلام كافة ركن الايمان ، إذ أنه لا يتعلق بالشرعية وحدها ، ولا بالعقيدة وحدها ، ولكن بكليهما معا . ورغم اختلاف العلماء من المسلمين في حقيقة الايمان ، إلا أنهم جميعا يتفقون على أنه الأصل الجامع للعقيدة والشرعية .

فما حقيقة الايمان ؟ وما حقيقة مفهومه عند الكرامية ؟

هاتان النقطتان هما موضوع هذا القسم من الفصل التاسع . فإذا نظرنا إلى النقطة الأولى ، وتناولناها بالبحث ، نجد أنه لمعرفة حقيقة الايمان ، يجب علينا أن نعرفه من الناحية المعنوية ، ثم من الناحية الاصطلاحية .

فالإيمان من الناحية المعنوية له معنيان :

المعنى الأول : ويقصد به الأمن . أى شعور الناس بالأمان من قبل الله تعالى ، وتأمينهم من وقوع الظلم عليهم . كما فى قوله تعالى :

« لِيَلَا يَلِفَ قَرِيشٌ لِيَلَا فِهِمْ رَحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ، فليعبُدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوعٍ ، وآمنهم من خوفٍ » سورة قريش

والمعنى الثانى : ويقصد به التصديق ، والتصديق محله القلب . يقول تعالى :

« قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ ، أى صدقنا وسلنا بوجوده . من البقرة : ٧٥ »

و « أُنظِمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ » من البقرة : ٧٥ »

ويقول السفارينى :

« وعند محقق السلف أن الإيمان وإن قلنا هو التصديق ، إلا أنه تصديق خاص

مقيد بقيود اتصال اللفظ بها ، وهذا ليس نقلا للفظ عن أصل اللفظ ولا تغييرا له ، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق بل بإيمان خاص ، وصفة وبينة ، وهو تصديق تام قائم بالقلب ، مستلزم لما وجب من الأعمال القلبية وأعمال الجوارح . فإن هذه لوازم الإيمان التام . ، (١)

أما الإيمان من الناحية الاصطلاحية . فرأى فريق من العلماء أنه أمر بسيط وهو : الإقرار باللسان فقط دون العمل بالأركان .

يقول تعالى : « فَلَإِيَّائِهَا لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يَحْكُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ » ثم لا يحدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلبوا تسليماً . ، النساء : ٦٥

في حين رأى فريق آخر أنه : إقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالأركان . أى أن الإيمان عندهم مركبا من هذه العناصر الثلاثة .

قال تعالى : « إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ » . س الفرقان : ٧٠

وقال : « فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ » . س التوبة : ٥ وهذا هو معنى الإيمان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية . أما معناه من الناحية الشرعية : تصديق قلبي بوجود يتناول وحدانيته ، وبكل ما جاء به الرسول من عنده تعالى . بقوله تعالى :

« أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » المجادلة : ٢٢ وقوله تعالى : « الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ » المائدة : ٤١ وحاصله أنه فعل القلب ، ولا يحتمل

(١) انظر عقيدة السفاريني . س ٣٤٧ . وانظر أيضا الباقلاني . التمهيد ط . بيروت ١٩٥٧ . ص ٣٤٦ وما بعدها .

السقوط أصلاً بخلاف الاقرار بحتمه . (١)

ومن الواضح أن الإيمان بالمعنى الاصطلاحي مركب ، يزيد وينقص بلا خلاف من قالوا بالتركيب فيه ، إذ أن الإخلال بجزء مما يتركب منه ينقص منه ، فلا يصبح لإيماناً تاماً بل ناقصاً . والإيمان يتركب — عندهم — من ثلاثة أجزاء يكمل أحدها الآخر . فالتصديق يكمل الاقرار ، وهما معاً يكملان العمل ، فمن صدق أقر ، ثم عمل بما صدق به .

ويمكن للفرد أن يكون مصدقاً بقلبه ، غير مقرر بلسانه لعدم استطاعته ذلك ، إما لخوفه من الإيذاء إذا جهر بما لا يدين به قومه ، أو بما تعارف عليه عشيرته ، أو غير ذلك من الأسباب .

قال تعالى : « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه ، غافر : ٢٨ » وقال أيضاً : « إلا من أكره » وقلبه مطمئن بالإيمان ، النحل : ١٠٦ .

وقد وصف الله هؤلاء القوم بالإيمان مع عدم الاقرار باللسان ، ولكن لإيمانهم لا يعادل من يقر ويعمل ، وهو الإيمان التام .

وبالنسبة للاقرار باللسان ، فإنه يعد من أصول الدين ، وليس للناس إلا الظاهر ، ولا يعلم السر وأخفى إلا الله تعالى . أما الناس فإنها تحكم بظواهر الأمور . ودليل إيمان من آمن عندهم هو ترجمة ما في قلبه بلسانه ، أو الجهر بما ليس في قلبه كذباً وافتراء خوفاً من الإيذاء . وفي الحالين جميعاً يعتبر المقر باللسان مؤمناً أمام الناس ، ويدخل في زمرة المؤمنين ، وإن كان لإقراره لا يتجاوز مرتبة الظن . ويدل على ذلك قوله تعالى :

(١) خ . روضة الجنان في حكم الإيمان . ص ٤٠٣ لم يعلم بثوفاه .

« ومن الناس من يقوله آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ،
البقرة : ٧

والدليل على أن من أقر بلسانه ونطق بالشهادتين يعتبر مؤمنا . قوله صلى الله عليه وسلم :

« أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله . »
وفي رواية أخرى : « وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بجنتها . »

وقوله عليه الصلاة والسلام لأسامة — رضى الله تعالى عنه — حين قتل مقرا باللسان : هلا شقة عن قلبه . ،

ولكن « من لم يقر ويصدق بلسانه مع القدرة ، لا يسمى مصدقا ، فليس بمؤمن كما اتفق على ذلك سلف الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان (وقصد) أى عقد بالجنان ، فن تكلم بكلمة التوحيد غير معتقدا لها بقلبه ، فهو منافق وليس بمؤمن . » (١)

ونحن لا نستطيع معرفة ما فى القلوب إذ :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا .

أما الجزء الثالث من الايمان ، فهو العمل بكل ما أمر الله به من فرائض ونوافل ، والكف عن كل ما نهى عنه من محرمات ومحظورات كبيرة كانت أو صغيرة ، مرا كانت أو علانية .

(١) عقيدة المفاريضى ص ٣٤٧ .

يقول تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نُزُلًا خالدين فيها لا يغيون عنها حولا ، الكف : ١٠٧ ، ١٠٨ .

وقال : « والمصر إن الانسان لني خُسْر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات
وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر . » ص المصر .

وهناك من الآيات ما يدل دلالة واضحة على أن العمل ركن من أركان الايمان
إلى جانب التصديق والاقرار . ومن أخلّ بأحد هذه الأركان الثلاثة ، فلا يعد
إيمانه تاما لفقدانه أحد الأركان المقومة له .

والايمان بهذا المعنى ، مركبا يقبل الزيادة والنقصان بلا خلاف في ذلك ،
فإدام العمل جزءا من أجزاء الايمان ، فإن زيادة أعمال الانسان أو نقصانها ،
يعد زيادة في الإيمان ، أو نقصانا فيه . أما الخلاف الواقع حقا ، فهو في زيادة
الايمان أو نقصانه لمن قالوا بأنه أمر بسيط . والبساطة هنا تعنى الاقرار باللسان
فقط دون مساندة الأعمال . وقد قال بهذا القول المرجئة والكرامية والرقاشي
وعبد الله بن سعيد القطان ، والفقهاء أبو حنيفة وغيرهم .

« والايمان عند الكرامية مجرد قول اللسان فقط . » (١)

ويقول البغدادى « زعمت بحسمة خراسان أن أمة الاسلام جامعة لكل من
أقر بشهادتي الاسلام لفظا . وقالوا : كل من قال لا إله إلا الله . محمد رسول الله .
فهو مؤمن حقا وهو من أهل ملة الاسلام سواء كان مخلصا فيه أو متافقا مضمرا

(١) عقيدة السفاريسى ص ٣٦٣ . وانظر شرح الاصول الحنبلية للقاضي عبد الجبار ص ٧٠٩ ،
خ تاريخ ابن عساكر ج ٣٢ .

للكفر فيه والزندقه ، (١) .

وزعموا أيضا أن الايمان هو الاقرار الذى وجد فى الذر الاول ، حين قال تعالى : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى ، فقولهم « بلى » فى الذر هو الايمان ، وأن ذلك الايمان باق فى جميع الخلائق على السوية غير المرتدين ، (٢) وقد وافقهم على هذا القول الزابراشائية (٣) .

ومعنى هذا أن الايمان هو قول الجميع فى الأزل : بلى . وقد اعتبر السكرامية ومن وافقهم ذلك ايمانا ، وهذا الايمان عندهم لا يتجزأ ولا يتبعض . وبعبارة أخرى لا يزيد ولا ينقص لانه شئ واحد على اللسان ، وهو باق فى الشكل إلا المرتدين . فن ينطق بالشهادة فى الحياة الدنيا ، لا يعتبر مؤمنا لانه أولا ليس كافرا وثانيا لانه كان قد آمن من قبل فى الذر الاول . وإنما يقبل الايمان فى الدنيا من المرتد فقط ، لانه يكون قد تخلى عن ايمانه الذى قبله فى الذر الاول . ووجب عليه نطق الشهادتين حتى يسمى مؤمنا .

وقد استدلوا على ذلك بآيات كريمة ، وأحاديث شريفة .

ومن ذلك قوله تعالى : « قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا » ١٣٦ : ٢

وقوله تعالى : « يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ » ٨٣ : ٥

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢ .

(٢) خ = الاممى . أبكار الانكار ج ٢ ص ١٠٤٤ .

(٣) البزدوى . أصول الدين ص ٢١٢ .

الزابراشائية : قوم يسكنون مرو . وكان رئيسهم أبو حاصم المذكر . ولهم خرافات وحقائق فى الدين . يقولون بالاستطاعة قبل الفعل وأن وجد الأفعال هو البعد دون الله تعالى . والله تعالى لا يشاء للاممى ولا يريد بها ، وإن وجدت حارثت موجودة بمعرفته لا يقولون إن جبريل عليه السلام رسول الله بل كان الله تعالى يرسله لى بعض الرسل .

وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي توحى بأن الايمان هو قول اللسان .
كما استندوا إلى قوله صلى الله عليه وسلم : من قال لا إله إلا الله دخل الجنة . .
وقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله ، .
أخبر أنه كان مأمورا بدعاء الناس إلى القول فقط ، لأن ما في القلوب
لا يعلمه إلا الله ، وليس للناس إلا ظواهر الامور وما ينطق به اللسان ، وإن
كان غير معبر تعبيراً صادقاً عما في القلب .

وعلى هذا يرى السكرامية أن المنافقين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
مؤمنون حقاً ، وأن إيمانهم كان كإيمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة مع
اعتقادهم الكفر والنفاق ، ومع إظهار الشهادتين (١) .

يقول النسفي : « يزعمون أن الايمان هو الافرار المجرد ، وليس من شرط
كونه إيماناً وجود التصديق والمعرفة . يزعمون أن من اعتقد الكفر بقلبه أو
أقر بلسانه بالصانع وبالكتب والرسول وغير ذلك من أركان الايمان ، كان مؤمناً
حقاً باقراره ، وكان المنافقون في عهد رسول الله مؤمنين حقاً ، (٢) .

وقد احتج على هذا القول العلماء ، واتهموهم بالفساد فيه ، كما اتهموهم بفساد
غيره . والحقيقة أنهم أطلقوا لفظ « مؤمن » على من أقر بالشهادة وأظهر الايمان
وإن اعتقد الكفر بقلبه ، كما أطلق عليه غيرهم من العلماء ومن أهل السنة لفظ
« مسلم » . وهو المقر بالشهادة فقط .

(١) انظر الزيدادى . الفرق بين الفرق . ص ١٢ ، الامدى . الابكار - ص ١٠٤٤ .

(٢) خ - بمصرة الأدلة ص ١٤٦٤ ابن حزم . الفصل - ص ٣ ، ٨٨٨ ، ص ٤٠٠ ، ص ٤٠٥ .

خ - تذييل من شرح كتاب المواقيت ص ٥٥ ، الباب ، المقدمة ، الجزء والتاريخ - ص ١٤٥ .

وإطلاق الكرامية لفظ مؤمن على المنافق — وإن كان مخالفا في اللفظ فقط دون المعنى — لا يعتبر منهم تبديعا .

لقد قال تعالى: « قالت الأعرابُ آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمانُ في قلوبكم ، الحجرات : ١٤ »

وقال أيضا « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ، البقرة : ٨ »

وقوله « يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، المائدة : ٤١ » .

وعليه سار أهل السنة في القول بأن المنافق ليس بمؤمن خلافا للكرامية ، وإنما هو مسلم فقط . أما الكرامية فكانوا يقولون مؤمنا ، ويعنون مسلما . وليس أدل على ذلك من تفرقتهم بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف ، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء .

فـ « الشهادة لها شروط : منها أنها لا تقبل ولا يثاب عليها صاحبها ، إلا إذا حرف صحتها وقالها عن معرفة وتصديق لها بالقلب ، فأما إذا أطلقها المنافق الذي يعتقد خلافها ، فإنه لا يكون عند الله مؤمنا ولا ناجيا من عقاب الآخرة ، (١) » .

وهو ما قال به الكرامية وإن أخطأوا في إطلاق لفظ « مؤمن » على المنافق . ولكنهم اتفقوا مع الجميع في استحقاق المنافق للعقاب . فالمنافق عندهم : مؤمن في الدنيا على الحقيقة مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة . (٢)

(١) البغدادى . أصول الدين ١٨٨ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١١٣ .

ويؤكد هذا السفاريني : د وهم يقولون المنافق مؤمن وهو مخلد في النار لأنه آمن ظاهرا لا باطنا ، وإنما يدخل الجنة من آمن باطنا وظاهر (١) .

ويدافع عنهم قائلا : د ومن حكى عنهم أنهم يقولون المنافق يدخل الجنة فقد كذب عليهم ، بل يقولون المنافق مؤمن ، لأن الايمان هو القول الظاهر عندهم كما يسميه غيرهم مسلما ، إذ الاسلام هو الاستسلام الظاهر كما حكاه شيخ الاسلام (٢) .

وبالرغم من قولهم هذا ، إلا أنهم لم يقولوا بزيادة الايمان أو نقصانه . لأنهم نفوا صلة العمل بالايمان — ولذا عدوا من المرجئة (٣) — مخالفين في ذلك قول الله تعالى ، وقول رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأقوال أهل السنة ، وإن كانوا موافقين لغيرهم مثل الجهمية ، وبعض الأشعرية ، ومن ذهب مذهب أبي حنيفة ، وبعض المرجئة مثل غسان الكوفي الذي قال : إن الايمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله . والاقرار بما أنزل الله وبما جاء به الرسول ، والايمان لذلك لا يريد ولا ينقص . (٤)

فحجة الجهمية والكرامية والأشعرية ومن ذهب مذهب أبي حنيفة حجة واحدة ، وهي أنهم قالوا إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين وبلغه العرب مخاطبنا الله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، والايمان في اللغة هو التصديق فقط ، والعمل بالجوارح لا يسمى في اللغة تصديقا فليس إيماننا .

(١) عقيدة السفاريني ص ٣٦٣ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

(٣) انظر الاخرى . مقالات الاسلاميين ١٠٠ ص ٢٠٥ ؛ د . النشار . نفاة

الفكر ١٠ ص ٦٣٤ .

(٤) أحمد شلبي . التاريخ الاسلامي والمضادة الاسلامية ٢٠ ص ٢٥٦ .

قالوا : والإيمان في اللغة هو التصديق فقط وهو التوحيد والعمل بالجوارح لا يسمى في اللغة تصديقا فليس إيمانا .

قالوا : والإيمان هو التوحيد والأعمال لا تسمى توحيدا فليست إيمانا .
قالوا : ولو كانت الأعمال توحيدا وإيمانا ، لكان من ضيع شيئا منها قد ضيع الإيمان وفارق الإيمان ، فوجب أن لا يكون مؤمنا (١) .

وهذا لا يعني أن الأشعرية أو أصحاب أبي حنيفة قالوا بأن الإيمان هو التصديق أي الإقرار باللسان فقط ، ولكنهم قالوا إنه لإقرار باللسان وتصديق بالقلب ، وإنما نفوا الأعمال فقط لأنهم اعتبروها من اختصاص الجوارح التي لا تدخل تحت التصديق . وهذا يعني قولهم بعدم زيادة الإيمان أو نقصانه . فأبو حنيفة يرى أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم والأذعان ووجود أمانة حسية تدل على ذلك الاعتقاد ، وهذه الأمانة هي النطق بالشهادتين ولا يعد العمل جزءا من الإيمان ، ولا يعد الإيمان إلا حقيقة مجردة ، إن وجدت كانت كاملة فلا يقبل الزيادة والنقصان . فإيمان أبي بكر كإيمان سائر الناس ولكنه يفضل عليهم بالعمل ، وبشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة كغيره من العشرة الذين بشرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن تفاوت المؤمنين في الأقدار بعد ذلك يكون بالعمل والأخذ بالأوامر واجتناب النواهي ، (٢) .

وكل من قال بأن الإيمان هو التصديق القلبي من الإقرار اللفظي ، فإنه يثبت

(١) ابن حزم . الفصل ٣٠ ص ١٨٩

(٢) انظر محمد أبو زهرة . ابن حنبل ص ١٢٥ ، أحمد شايب . التاريخ الاسلامي

امتناع التقصان عليه ، وإن كانوا يختلفون في زيادته . فمنهم من أجازها ومنهم من منعهما . ولكن ما يقبل الزيادة يقبل التقصان . والايان يزيد وينقص لقوله تعالى :
 و الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً ،
 آل عمران : ١٧٣ .

وقوله : د وإذا تسليت عليهم آياته زادتهم إيماناً . الانفال : ٢
 وقوله : فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، التوبة : ١٢٤ .
 وقوله : د وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً ، الاحزاب : ٢٢ .
 وقوله : د ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، . الفتح : ٥ .
 وقوله : ه ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً ، المدثر : ٣١
 وقوله : د لإتهم قتيبة آمنوا بربهم وزدناهم هدى ، الكهف : ١٣ ، ١٤ .
 وقوله : د الذين اهتدوا زادهم هدى وإياهم تقواهم ، محمد : ١٧ .
 فهذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن الإيمان يزيد . وإذا صحت
 الزيادة فيه ، كان الذى زاد إيمانه قبل هذه الزيادة أنقص منه بعدها . والاعتقاد
 يخبر بالمعصية ، وعدم اجتناب النواهي شيئاً فشيئاً حتى يزول ، ولكنه يركى
 بالطاعة وينمو .

قال تعالى : د قد أفلح من زكاه ، وقد خاب من دساها ، الشمس : ٤٠ .
 وقال : د قد أفلح من تركى وذكر اسم ربه صلى . ، الأعلى : ١٤ ، ١٥ .
 ولما سئل صلى الله عليه وسلم ، هل يزيد الإيمان وينقص ؟ أجاب : نعم ،
 يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار .

وهذه الردود من القوة بحيث تؤكد القول بزيادة الايمان ونقصانه ، وتدحض قول من يقول خلاف ذلك . وقد كان قول ابن كرام بعدم زيادة الايمان ونقصانه - على أساس أنه معنا مجردا لا اختلاف فيه بين فرد وآخر - سببا في تألب العلماء عليه ، سواء المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده .

د قال أبو العباس السراج : شهدت أبا عبد الله البخارى ودفع إليه كتاب من محمد بن كرام سأله عن أحاديث منها الزهري عن سالم عن أبيه رفعه : الايمان لا يزيد ولا ينقص . فكتب على ظهر كتابه : من حدث بهذا استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل ، (١)

لقد أخطأ ابن كرام في إطلاقه لفظ « مؤمن » ، على المنافق ، مع موافقته لأهل السنة في استحقاقه العقاب ، كما أخطأ بتصريحه بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، مما أوجب تبديعه والتشهير به ، واعتباره من المرجثة الذين يرجئون الاعمال ، ويقولون بأن الايمان قول مجرد ، مما يؤدي إلى خطأ جسيم في العقائد والاعمال .

قال صلى الله عليه وسلم : « ليس الايمان بالتحلى ولا التمنى ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل » . فالقول المجرد لا وجود له إلا في الذهن ، ولا حقيقة له في الخارج . ولا يمكن أن يكون الايمان قولاً مجرداً ، أى أن يصبح أمراً مطلقاً . لأنه ليس ثم إيمان في الخارج إلا إذا كان هناك مؤمنين ، كما أنه ليس ثم إنسانية في الواقع ، إلا ما اتصف بها الإنسان . ولا مانع من وجود الانسانية كصفة مجردة في العقل ، إلا أنه لا بد من وجود الأفراد الذين تنطبق عليهم في الواقع ، فكل إنسان له انسانية تخصه ، وكذلك كل مؤمن له إيمان يخصه . فإيمان زيد مثل إيمان عمرو ، ولكنه ليس هو هو ، ومع ذلك فالانثان يشتركان في كونهما

مؤمنين ، ولكن يتفاضل أحدهما على الآخر ، أى أن ايمان كل منهما يختلف عن الآخر سواء بالزيادة أو النقصان .

وهذا يؤدى بنا إلى وقفة عند نظرية المعرفة ، وهل المعرفة قائمة على الحواس أم على العقل ؟ أم على الاثنين معا ؟ وهل الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى أى الافراد ، أم أنه وجود الكلى أى المعنى المجرد ؟ وبالتالي هل المعرفة هى معرفة الماهيات المجردة أم الجزئيات الواقعة فى العالم المادى ؟

إذا ما وضعنا رأى ابن كرام والكرامية وغيرهم من وافقهم فى قولهم بأن الايمان قول مجرد ، فى ميزان نظرية المعرفة ، فإننا نجد أنه من يقول بأن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات المجردة ، ومعرفتها تقوم على التذكر . فهو يقول : الايمان قول مجرد ، يشترك فيه كل الناس ، ليس هو لإيمانهم وإقرارهم فى الحياة الدنيا بالشهادتين ، ولكن هو قبولهم الايمان من قبل فى الذر الاول حين قال تعالى : « ألسنت بربكم ، فأجابوه » بلى شهدنا .

وأقول لقد كانت للمعرفة عند ابن كرام تقوم على التذكر ، لأنه يقول : ليس قول المؤمن فى الدنيا أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، هو الايمان ، ولكنه ايمان كان من قبل فى الازل ولا يقبل الايمان منه ثانية . ويعتبر الفرد المقر بالشهادتين مؤمناً حقاً ، إلا إذا كان قد ارتد عن ايمانه السابق فى الذر الاول ، وتخلّى عنه فى الحياة الدنيا ، حينئذ فقط إذا أقر بلسانه ، أصبح مؤمناً . وما ايمانه — وبعبارة أدق — تكريره للايمان الذى سبق منه منذ الازل ، إلا تذكره للايمان الذى قبله من قبل ؛ وعلى هذا اعتبر ابن كرام المنافقين مؤمنين حقاً ، وأن ايمانهم كايمان الانبياء والرسل والملائكة . لأن الايمان عنده

ماهية مجردة موجودة في الذهن يشترك فيها جميع الأفراد ، وعلى هذا أثبت عدم الزيادة والنقصان في الايمان ، لان الماهيات المجردة لا تزيد ولا تنقص ، ولا تتبع ولا تتجزأ . فليمان زيد مثل ايمان عمرو مثل ايمان ميكايل وجبريل عليهما السلام .

وقد ظن ابن كرام أن الايمان بالمعنى المجرد ، يمكن أن يصدق على الأفراد ويتساوون فيه ، وظن أنه هو بالفعل الموجود فيهم ، ونسى أنه جعل الايمان قولاً مجرداً ، ومسمىً موجوداً في الذهن لا وجود له في الواقع . فقله : الايمان من حيث هو ايمان ، كقله قولك من حيث هو ، كقولك من حيث هو . فهذه مسميات مجردة عن القيود والصفات ، ولا وجود لها في الواقع وعالم الأفراد الذي نعيش فيه . فلا يمكننا إطلاق لفظ « الانسانية » بدون وجود أفراد هذا اللفظ في الواقع ، فعلى زيد وأحمد يشتركون في الانسانية ، وكل منهم له انسانية خاصة به . فالانسانية من حيث هي معنى مجرداً موجوداً في الذهن ، ولكن لما أفرادها في الواقع ، وهم الذين يمكننا أن نطلق على كل منهم لفظ « إنسان » ، وإلا لما وجد اللفظ الكلي المجرد وهو الانسانية . وهذا ينطبق على الايمان ، فالايمان من حيث هو ، معنى مجرداً لا وجود له في عالم الأفراد ، أما اذا وجد في عالم الأفراد ، فإن لكل ايمانه الخاص به ، والذي يختلف عن غيره وإن تساوى ايمان الجميع من حيث اللفظ ، إلا أنهم يتفاضلون فيما بينهم حسب ايمان كل منهم :

ويبدو أن ابن كرام خشي من أن يقع في القول بأن الانسان يجتمع فيه بعض ايمان وبعض كفر ، فقال إن الايمان معنى مجرداً ، وأنه هو الذي وجد من قبل في الفرد الأول ، ويقاوى فيه جميع الأفراد ، ولا يزيد ولا ينقص .

وربما كان لنظرية المعرفة عند أفلاطون أثر - مباشر أو غير مباشر - على الإيمان عند ابن كرام . فأفلاطون يؤمن بأن النفس كانت قد حييت حياة سابقة ، ولا يمكن ألا تترك هذه الحياة أثرا في النفس حينما تتصل بالجسم . ومن هنا كانت فكرة التذكر مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق . هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر لإضطرارا إلى القول بالتذكر . فكيف تتم المعرفة ، بمعنى العلم ، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها في حياته السابقة ؟ ذلك أن العلم هو إرتفاع فوق المحسوس ، وهذا الإرتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا ، في نفوسنا ، بقايا أفكار أو صور لتلك التي رآها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس ، لأن الإنسان لا يبحث عن شيء يحمله كل الجهل ، وإنما يبحث عن شيء لديه عن بعض المعرفة السابقة ، وهذه للمعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق ، (١) .

أليس هذا القول شبيها بقول ابن كرام إن الجميع قبلوا الإيمان في الذر الأول . وأن الإيمان في الدنيا لا يقبل إلا من المرتد ، وما إيمانه إلا تذكر للإيمان السابق ، وهو باق في الكل ١٤

ولهذا زعموا أن المنافقين مؤمنون حقاً وإن خلدوا في النار كعبد الله ابن أبي سريس المنافقين ، وأن يكون كافر حقاً في الجنة كعمار بن ياسر في حال ما أكره على كلمة الكفر لو مات فيه . (٢)

(١) عبد الرحمن بدوي . أفلاطون ص ٢٠٢ ط ١٩٥٤ . وأنظر أرسطو لمبد الرحمن

بدوي ص ٦٢ ، ٦٣ ط ١٩٥٣ م

(٢) البه دادي . أصول الدين ص ٢٥٠

هذا قولهم في الإيمان بوجه عام . فما هو قولهم في إيمان الأنبياء عليهم السلام - قبل النبوة ، وإيمان الأطفال ومن مات منهم من ذراري المشركين .

يقول البغدادى : « قال أصحابنا كل نبي قبل نبوته مؤمنا بربه عارفا بتوحيده ، إما على حكم الدلائل العقلية ، وإما على شريعة نبي قبله . وقالوا في نبينا عليه السلام أنه كان قبل نزول الوحي عليه ، على ملة إبراهيم عليه السلام ... وزعمت الكرامية أنه كان على شريعة عيسى عليه السلام . وهذا من طريق العقل جائز ولكن لم يرد الخبر به ^(١) .

أما القول في إيمان الأطفال . فنقول الكرامية إن الإيمان قد وجد من الجميع لما سبق القول - ولكن اختلفوا فيما بينهم . فقال الأحرار الكرامى إن الذرية لم يكونوا يومئذ مأمورين بالإيمان ، وإنما سئلوا عن التوحيد فأجابوا ، وصارت إجابتهم إيمانا ولم تكن طاعة . وقال أكثرهم : كانوا مأمورين وكان الجواب منهم طاعة ، فقلنا لهم : لو كان ذلك إيمانا وولدوا عليه لم يجز للسليين استرقاق أولاد المشركين . لأن لم يظهر من أطفالهم شرك أو كفر بعد الإيمان الأول الذى قبلوه . والدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ قوله عليه الصلاة والسلام : رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ ، ^(٢) .

وقد اعترض الكثيرون على قول ابن كرام إن الأطفال يولدون مؤمنين بالافرار السابق منهم في الذر الأول ، سواء كان الوالدان كافرين أو مؤمنين .

يقول البغدادى : « فان بلغ الواحد منهم وكفر نظر ، فإن كان أبواه كافرين

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ ، ٢٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

أقر على كفره ، وإن كان أبواه أو أحدهما مؤمناً ، لوجب إذا مات قبل البلوغ أن يدفن في مقابر المسلمين ، وأن يغسل ويصلى عليه كما يفعل ذلك لأطفال المؤمنين . ووجب أن يكون ماله للمسلمين دون الكافرين . ووجب أيضاً أن لو بلغ واختار دين أبويه ، أن يكون مرتداً يقتل برده ، ولا تقبل منه الجزية ، (١) .

وقد صرح الكرامية أن من بلغ من ذراري الكافرين واختار دين أبويه ، صار مرتداً ، ووجب عليه الإقرار بالشهادتين . أما من مات منهم قبل بلوغه ، فهو عندهم يدخل الجنة لإيمانه السابق . وهذا نظير قول هشام بن الحكم لا يجوز أن يعذب الله سبحانه الأطفال ، بل هم في الجنة ، (٢) كما أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه الأطفال في الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم ، (٣) وأجمعت الكرامية على أن الله دلو عفا عن واحد من مرتكبي الكبائر ، عفا عن كل من هو في مثل حاله ، وكذلك إن عاقب واحداً منهم ، عاقب كلهم . إلا أبا حنيفة فإنه يقول يجوز أن يغفر لبعض ويعاقب بعضاً (٤)

ونجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول :

« وأما الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه » (٥) . فالخلاف فيه مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية ، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق

(١) المرجع السابق للبندادي ص ٢٥٠

(٢) الأحمري . مقالات الإسلاميين ١/١٢١

(٣) المرجع السابق ١/٢٩٣

(٤) المقدسي . البدء والتاريخ ص ٥ ص ١٤٥

(٥) يقصد الفاسق ومرتكب الكبيرة .

لا يعاقب ، بل لا يعاقب أيضا المشرك . ويقولون إن الشرك بما لا معنى له ، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه — والذي يدل على فساد مذهبهم هذا العقل والشرع . أما العقل : فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة ، كان يكون مغرّى على القبيح ، ويكون في الحكم كأن قيل له : افعل فلا بأس عليك ، وأما الشرع : فهو أن الأمة إتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران ويعاقب أبد الآبدين ودمر الدهرين ، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب ، (١) .

ويمكن أن يقال ردا على قول القاضى عبد الجبار : « ومن حكى عنهم أنهم يقولون المنافق يدخل الجنة فقد كذب عليهم ، بل يقولون المنافق مؤمن ، لأن الإيمان هو القول الظاهر عندهم ، وأنه يخلد في النار أيضا ، فلا يدخل الجنة إلا من آمن ظاهرا وباطنا » ، (٢) .

وإذا ما إنتقلنا من رأى الكرامية في عقاب المنافقين . فأننا نحاول عرض رأيهم في الأعضاء المقطوعة كما جاءت في « أصول الدين للبغدادى » ، ولم يأت غيره بتفصيل القول عن هذه المسألة عند الكرامية .

يقول : « وإختلفوا في الأعضاء المقطوعة من الإنسان . فقال أصحابنا إنها في الآخرة مردودة على أصحابها... وقال أبو هاشم بن الجبائى : يجوز أن يعاد له تلك اليد بعينها ، ويجوز إبدالها بغيرها ، لأنه لا معتبر بالاطراف وإنما الواجب أن يعاد منه القدر الذى لا يبقى حيادونه . وإلى هذا القول ذهب بعض الكرامية

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٤٩

(٢) أنظر عقيدة السفارنى ص ٣٦٣ وما بعدها .

وهو المعروف منهم بالمازنى . وقال بعضهم : إنما يجب إعادة ما هو أصل بنديته ، فأما الزيادة فأنما تعاد من باب الأولى ، وإذا لم يكن سبب مانع فأما إن كان سبب مانع ، كأن يكون قد اتصل بجسم حيوان آخر فصار بعضا له ، جاز أن يعادى أحدهما دون الآخر ، وجاز أن يعادى واحد منهما . وأرادت هذه الطائفة من الكرامية بأصل البنية الجزء الذى قال فى الذر الأول : بلى . وحكاية هذه البدعة تفى عن نقضها لوضوح فسادها (١).

وبعد هذا العرض للإيمان عند الكرامية ، يمكننا القول بأن الإيمان شرعا وإصطلاحا مشروط بالأعمال الصالحة . قال تعالى : ومن يعمل الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه ، من الأنبياء ، ٤٤ وقال أيضا : ومن يأتته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى ، من طه : ٧٥ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم : الإسلام علانية والإيمان سر ، فالإسلام لإعلام الإيمان ، وإيمان إلا بعمل ، ولا عمل إلا بعقد .

د يقول تعالى : لا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ، من الفرقان : ٧ .

ويقول تعالى : وما أموالكم وأولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلنى إلا من آمن وعمل صالحا ، من سبأ : ٣٧ فهذه الآيات وغيرها فيها دلالة واضحة وصريحة على تضمن الإيمان للأعمال والتقوى ، وليست كل الأعمال وإنما الصالحات فقط ، والمعنى بها الطاعات .

فكما لو عمل العبد بالصالحات كلها لم تنفعه إلا بالإيمان ، كذلك لو آمن بالإيمان

كله لم ينفعه إلا بالأعمال . وفي وصية لقمان لابنه : يا بني لا يصلح الزرع إلا بالماء والتراب ، فكذلك لا يصلح الايمان إلا بالعلم والعمل (١) .

وأركان الايمان هي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حين جاءه جبريل عليه السلام في صورة أعرابي وجلس حتى ألصق ركبته بركبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : يا رسول الله ما الإسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله . وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً . قال : صدقت . ثم قال : ما الإيمان ؟ قال عليه السلام : أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره . قال : صدقت ، إلى آخر الحديث .

فالإيمان مبنى على أركان ، كل ركن منها يكمل الآخر ، وإذا نقص أحد الأركان نقص الايمان . فإن آمن الفرد بالله تعالى ، لاستوجب ذلك إيمانه بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله ، والايمان بالجنة والنار والثواب والعقاب .

وموضوع القسم التالي ركن من أركان الايمان ، وهو الايمان بالرسول والأنبياء ، وعنوانه : النبوات .

(١) المسكن : فوت القلوب ج ٢ ص ٢٦٢ وما بعدها ط ١٩٦١ م ، وأنظر ابن تيمية : كتاب الايمان .

النبوءات

هذا القسم يختص بالكلام على النبوءات عند السكرامية ، وهو أوثق ما يكون صلة بالايان . إذ أن للاسلام دعوتان : دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فأما الدعوة الأولى فالغرض منها توجيه النظر إلى الكون ، والاستدلال من نظامه واتقانه على وجود خالقه ، وتوحيد هذا الخالق ، ويحىء بعد الايمان بالله الذى هو قمة العقائد الاسلامية ، الايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وهو الدعوة الثانية .

والايان بالله وملائكته وكتبه ورسله مرتبة بين بعض تمام الارتباط إذ ليس البران تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى ، . البقرة ١٧٧ فجعل الايمان بالانبياء جزء من الايمان بالله .

وإذا حاولنا تفسير كلمة « نبي » ، فأننا نجد أن هذه الكلمة مشتقة : إما من النبأ وهو الخبر ، أو النبوة أو النبأة وهى العلو . وعلى هذا يكون النبي هو العالى القدر والمنزلة عند الله تعالى . ويأتى الوحي من الله عز وجل ، أو ينزل عليه الملك بالوحي . ولكن لا يختص النبي برسالة ، وإنما يؤيد بنوع من السكرامات الخارقة للعادة ، وهو لهذا غير الرسول . فالرسول كلمة مشتقة من الارسال على وزن فعمل . وهو المرسل إلى دعوة قومه ليعلمهم شريعة من الشرائع على الابتداء أو ينسخ شريعة رسول قبله . وسواء النبي أو الرسول ، فكلاهما يتصل بالله إما عن طريق الوحي ، أو من وراء حجاب .

يقول تعالى : وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء ، الشورى ٥١ .

فالرسول من أرسل الله تعالى إليه جبريل عليه السلام ليبشره باصطفاء الله له ، ليسكون رسولا إلى قومه ، يحمل إليهم شريعة الله التي بعثه بها إليهم . أما النبي فهو من لم يرسل الله تعالى إليه جبريل عليه السلام ، وليس له أداء شريعة ، واسكنه يدعو الناس إلى الإسلام لله تعالى ، والايان به ، والاخلاص له .

وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا ، وعلى الانسان ألا يعتقد في عدد معين من الرسل والانبياء . ورسلا قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما النساء : ١٦٤ فليتنا أن نؤمن بما جاء به كتاب الله تعالى من الايمان بالانبياء والرسل ، ووجوب الايمان بارسالهم أمرا ضروريا لأن جمهور الناس لا تساعدهم عقولهم لمعرفة الغيبيات ، كمعرفه الله والتحقق من الحياة الآخرة ، ومعرفة الملائكة والجن ، كما لا تستطيع عقولهم أن تقر لكل نوع من الاعمال جزاءه في الدنيا والآخرة ، إذ يمجز العقل العام أن يصل إلى تحديد هذه الأمور الغيبية . فان كان العقل يحسن ما هو نافع للناس ، ويقبح ما هو ضار ، إلا أنه يقف عاجزا أمام الاعمال الدينية لا يملك لها تحديدا ، ولا يضع ثوابا أو عقابا لفعل من الافعال . ولذا فان الله أرسل الرسل ليرشدوا العقل إلى الخير ، ويدينوا له الشر ، وبالتالي ليحددوا الثواب والعقاب وكل ما يختص بالأمور الغيبية . وليرشدوا العقل أيضا إلى معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة أوامره ونواهيه ، ووعدته ووعيده ، وليشرحوا للعباد ما فرضه الله عليهم من عبادات وما قرره من وسائل للعاملات . بعثهم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، النساء : ١٦٥ :

والنبي والرسول يبقى بعد موته حاملا للصفة التي كان يحملها في حياته ، وهي كونه نبياً أو رسولا ، وهذا بخلاف ما قالته الكرامية . وقولها هو موضوع هذا القسم من فصل الايمان والنبوات .

تقول الكرامية : إن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول ، وليس الوحى والمعجزة والعصمة هو الذى يجعله نبياً أو رسولا ، ولكن من كانت فيه صفة النبوة والرسالة ، وجب على الله تعالى أن يجعله نبياً أو رسولا .

يقول البغدادى : ومن جهالاتهم في باب النبوة والرسالة قولهم بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول ، سوى الوحى اليه ، وسوى معجزاته ، وسوى عصمته عن المعصية . وزعموا أن من فعل فيه تلك الصفة وجب على الله تعالى إرساله (١) ويؤكد ذلك الاسفرائينى إذ يقول : « ومن بدعهم في باب النبوة والرسالة قولهم ، إن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي . والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحى ولا العصمة . ويؤمنون أن من حصل فيه ذلك المعنى ، وجب على الله تعالى أن يرسله إلى الخلق رسولا بذلك المعنى ، (٢)

(١) انظر الفرق بين الفرق ص ٢٢١ . وقال البغدادى ايضا في « اصول الدين » ص ١٥٤ . وزعمت الكرامية أن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبي غير ارسال الله لهما وغير عصمته وغير معجزته .

(٢) التبصير في الدين . ص ١٠٢

انظر أيضا كتاب اصطلاحات الفنون ، ص ٢٠٥ . حقهدة السفاريني ص ٨٠ . وانظر افي . تنزيل من كتاب المواقف ، لم يعلم مؤلفه . ص ٨٥ ب .

خ . « افسكار الافكار للامدى » : وزعموا أن النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحى اليه ، وسوى امر الله تعالى له بالتبليغ عنه ، وسوى اظهار المعجزة على يده ، وسوى عصمته عن المعاصى . وان من كان فيه تلك الصفة فانه يجب على الله تعالى إرساله . ص ٢٠٤٣ .

وهم في هذا متافكرين بقول أباضية الخوارج الذين : قالوا : إن قول النبي عليه السلام أنا نبي ، فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان ، (١)

ولما اعتبر للكرامية الرسالة يعمد بها إلى شخص ، متى وجدت فيه صفات معينة وجب على الله تعالى الرسالة ، فقد فرقوا بين الرسل والرسول على أساس أن الرسول من قامت به صفة الرسالة ، أما المرسل ، فلا يشترط فيه قيام الصفة التي توجب على الله تعالى إرساله ، بل يكفي لكي يكون المرسل مرسلًا أن يرسله الله ، وبأمره بأداء رسالة معينة ، وكل رسول مرسل وليس العكس صحيح ، ولا يكون الرسول مرسلًا إلا بعد أن يرسله الله ، أما قبل إرساله فهو رسول غير مرسل ، ويجوز عزل المرسل ولا يجوز عزل الرسول .

«فهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويجوز عزله دون الرسول (٢) ، وعلى هذا إذا مات الرسول المرسل ، فإنه في قبرة رسول فقط لا مرسل ، لأنه سيكون قد أدى رسالته قبل موته ، وبانتهاء حياته ينتهي كونه مرسلًا ويبقى رسولًا . وعلى هذا اعتبروا أن محمدا صلى الله عليه وسلم في قبرة رسول وليس بمرسل . (٣)»

يقول الاسفرائيني :

«... ولهذا المعنى يقولون إن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر رسول وليس بمرسل .

(١) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٠٦ . الاشمري . مقالات الاسلاميين ط ١٧٣٠
ولأباضية الخوارج هم أتباع ابن أباض التميمي الذين اتفقوا على أربع فرق هم :
الحفصية ، والحارثية واليزيدية ؛ وأصحاب طاعة لا يراد بها إلا الله

(٢) انظر عقيدة السفاريني ص ٨٠ ، وانظر أيضا التهانوي : الكشف ص ٢٠٠

(٣) انظر الآدمي إكبار الأفكار ص ٢٠٠ ، ١٠٤٣ ، الأيجي . المواقف ص ٧٠ ، ٣٩٩

والذى عليه أهل السنة أنه في القبر رسول ومرسل على معنى أن الله تعالى أرسله ، وأنه أدى رسالة ، وهذا الاسم مستحق له وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، كما أن المؤمن في قبره مؤمن على معنى أن هذا الاسم له فيما تقدم من فعله ، (٢) .

وهذا خلاف كبير بين الكرامية لأن أهل السنة يعتبرون أن النبي صلى الله عليه وسلم رسول ومرسل في قبره ، وأنه مستحق لاسم « مرسل » بعد مماته بالرغم من أنه قد فرغ من أداء رسالته ، كما نطلق على المؤمن بعد وفاته أنه مؤمن لاستحقاقه هذه الصفة بعد وفاته كما كان يستحقها في حياته ، لما كان منه من إيمان . كذلك نطلق على الزاني والسارق والقاتل والباغى وأصحاب الحرف اسمه الحامل لصفة فعله بعد مماته ، لاستحقاقه هذا الاسم بما سبق من فعل .

وبناء على هذا يكون الرسول مرسلا بعد مماته ، بالرغم من فراغه من أداء رسالته والكرامية ينكرون ذلك لأنهم يعتبرون أن المرسل مرسل لأنه يؤدي رسالة معينة في حياته ، ولا يعقل عندهم أن يكون مرسلا في قبره أيضا . ولذا يقولون إنه رسول في القبر لا مرسل .

ولكن لم قالت الكرامية هذا القول ؟ إن بعض الكرامية وعلى رأسهم المهاجرة ، أتباع إبراهيم بن المهاجر - يقولون : إن الأسماء أعراض حالة في الأجسام ، عارية عنها ، وهذه الأعراض تضاف إلى الأجسام فتسمى بها والأجسام حال حلولها فيها ، فإذا ما انتهى العرض من الجسم ، صار الجسم كما كان قبل أن يحل فيه العرض دون أن يترك أى أثر له ، فالرسالة عرض في الرسول وبها يسمى رسولا ، وإذا ما أرسل سمي رسولا ومرسلا ، وبعد موته لا يصبح هناك رسالة يؤديها . أى أن الرسالة عرض خلق في الرسول قبل أن يوحى إليه الله بها ،

ليس له فيها كسب ولا اجتهد كونه وكونه ، وبالتالي لا يكون له أجر عليها ، وبوجود هذه الصفة فيه استحق أن يكون رسولا ووجب على الله تعالى إرساله .

وهذا الكلام مردود عليهم . إذ كيف تكون الرسالة عرضا حالا في الرسول وكيف يوجب هذا العرض على الله تعالى أن يجعل الرسول مرسلا ؟ إن الرسول لم يكن رسولا لمعنى في ذاته أو صفة من صفاته ، بل إن قول الله له : أرسلتك فبلغ عنى عرف الناس بشر يعنى ، هو الذى يجعل المصطفى من البشر رسولا ، وليصبح إرساله يؤيده الله بالمعجزات والعصمة .

ولهذا يبطل قول الكرامية إن الرسول رسول لمعنى حال فيه غير المعجزة والعصمة ، ويبطل قولهم بأن الرسول غير المرسل ، ويمكن أن يكون هناك رسلا غير مرسلين .

وقول الكرامية إن الرسالة عرض حال في الرسول ، وإن الأسماء أعراض في أجسام يؤدى إلى القول بأن المرسل في الرسول غير الرسول مادامت الرسالة صفة تحمل في الرسول غير الوحي ، وغير المعجزة ، وغير العصمة . وأن يكون الحاج غير حاج لأن الحج صفة وعرض يحمل في جسم وليس الجسم حاجا ، وأن المجلود في الزاني غير الزاني ، والمقطوع في السارق غير السارق .

وهذا كلام لا يعقل ، والامة تجمع على أن من مات حاجا فهو يستحق أن يكون حاجا بعد مماته كما استحق هذا في حياته ، لما قام به من فعل الحج . كذلك الرسول مرسل بعد مماته ، لأن رسالته لامتوت بموته ، ولكنها تبقى شريعة للامة التى أرسل اليها . حقا لأنه لا يمكن لما قل أن يتصور أن الرسول في قبره يؤدى رسالة ، كما لا يعقل أيضا أن للنجار أو الزاني أو السارق أو أى فرد آخر يقوم

بفعله في قبره ، وكما لا يجوز هذا القول ، لا يجوز أيضا أن نقول إن النجار بعد مماته ليس نجارا ، وأن الرسول بعد مماته ليس مرسلا ، (١)

ولذا حاولنا تفنيد رأى الكرامية الذى يقول : إن الرسول في قبره غير مرسل ، فإننا نجد أنهم إنما قالوا هذا القول قاصدين به غرضا معينا . فإذا كان غرضهم ؟

هل كان يقصد الكرامية بقولهم هذا إن الرسالة تنتهى بعد الرسول ولا يبقى لها أثر ، وأن تعود الأمة على ما كانت عليه قبل وجود الرسول ؟ أم أنهم قصدوا بذلك — وبناء على قولهم إن الله تعالى لو اقتصر على رسول واحد وأدام شريعته إلى يوم القيامة يكون هذا منه بعد عن الحكمة — أن تنتهى مهمة الرسول الراحل وتبدأ مهمة رسول آخر يواصل جهود الأول في الدعوة إلى الاسلام ، قاصدين من وراء ذلك أنه يمكن أن تأتى رسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم . أم أنهم أرادوا غير هذا وذاك ، وقصدوا بأن الرسول بعد وفاته غير مرسل ، أن لا يسبقوا القداسة عليه في قبره ، وبالتالي عدم زيارته والحج إليه ؟

إذا نظرنا إلى التفسير الأول الذى يقول بأن الكرامية أرادوا بعدم إطلاق اسم المرسل على الرسول بعد وفاته لإنهاء رسالته ، فإن هذا مرفوض . لأن الكرامية كانوا يدينون بالدين الإسلامى ، الذى من أهم أركانه الإيمان برسول الله وأنبيائه ، والإيمان بالكتب المنزل عليهم ، سواء بقى من أدى الرسالة أو لم يبق ، بالإضافة إلى أن الكرامية تقول بأن من سمع قول الرسول : أنا رسول ، أو سمع الخبر عن ظهره وعن دعوته ، وجب عليه الإقرار والتصديق به وبما جاء به ، علم برهانه وحججه أو لم يعلمها . ومن لم تباينه دعوة الرسل ، لزمه أن

يعتقد موجبات العقول ، وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا إلى خلقه لأداء رسالته .

يقول البغدادى : « وزعمت السكرامية أيضا أن النبي إذا ظهرت دعوته ، فمن سمعها منه أو بلغه خبرها ، لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف على معرفة دليله ، وقد سرقوا هذه البدعة من إباحية الخوارج الذين قالوا : إن قول النبي عليه السلام أنا نبي ، فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان . وزعمت السكرامية أيضا أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول ، ويعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا إلى خلقه . وقد سبقهم أكثر القدرية بوجوب إعتقاد موجبات القول ، ولم يقل أحد قبلهم بوجوب إعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم ، (١) .

وإذا نظرنا إلى التفسير الثاني الذي يقول : إن الرسول لا يكون مرشدا لكي يأتى رسولا بعده يواصل ما بدأه ، فهو مرفوض من ناحية أنهم لم يقولوا بنبوة أحد بعد محمد صلى الله وسلم . ومقبول من ناحية أنهم قالوا بإمكان بعث الرسل بصفة مستمرة ، لأن الافتصار على رسول واحد ، وإدامة شريعته إلى يوم القيامة لا يدل على الحكمة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٢) .

وأهل السنة لا يعتبرون ذلك من الله جهلا تعالى الله عنه ، بل يقولون إن الله لو فعل ذلك — أى لو أدام شريعة رسول واحد منذ بدء الخليقة إلى يوم القيامة —

(١) افرق بين الفرق ٢٢٢ ، وأنظر أيضا أسول الدين ص ١٧٥ لبغدادى .

(٢) التهانوى . كشف اصطلاحات الفنون ص ٢ ، ٨٠٥ ، الأمدى . أبحار الأنوار

فهو جاز منه ، كما جاز منه أن يتم شريعة الدين الإسلامى على يد خاتم النبيين وسيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، ويديم هذا الدين إلى يوم القيامة ، حيث قال فى كتابه العزيز .

« اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » المائدة : ٣ والنفير الثالث الذى يقول بأنهم أرادوا من قولهم الرسول رسولا فى قبره وليس مرسلًا ؛ عدم إسباغ القداسة على قدر الانبياء والرسل بعد مماتهم ، يقف فى صحته إلى جانب التفسير السابق . فالكرامية لا تسبغ القداسة على الرسول فى قبره كما يفعل ذلك أهل السنة ، والسبب أن الرسول عند الكرامية بعد وفاته ليس بمرسل ولا يحق إسباغ القداسة عليه . وهذا يتضح من موقفهم حين يبرون على قبر الرسول إذ يقولون : لقد أدت رسالتك (١) .

وقد أخذ ابن تيمية عنهم هذه المسألة إذ يقال : « إنه عندما اعتقل فى قلعة دمشق كان سبب ذلك قوله : لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ، وإن زيارة قبور الانبياء لا تشد إليها الرحال كغيرها كقبر إبراهيم الخليل ، وقبر النبى صلى الله عليه وسلم » (٢) ويقال إن ابن تيمية أول من أحدث هذا القول ، ولكن الكرامية من قبله قالوا به ، وليس تفسير المصنف بأن هذه المسألة لا تصدر إلا من فى قلبه ضغينة لسيد الأولين والآخرين صحيحا . إذ ما الداعى إلى وجود هذه الضغينة فى قلب شيخ زاهد من أئمة المسلمين وهو ابن تيمية ، وليس فى قوله بعدم شد الرحال إلى قبور الانبياء ما يوجب تكفيره وتبديعه كما حدث بعد ذلك ؟ إذ ليس معنى الايمان السليم والتوحيد الخالص أن تزار قبور الانبياء ، وأن من

(١) د . النشار . نشأة الفكر الفلسفى ط ١ ص ٦٢٧

(٢) تقي الدين أبى بكر الحصنى الدمشقى المتوفى ٨٢٩ هـ . دفع شبهة من شبهة ونمرود ص ٤٥

لا يقول بذلك يكون كافرا . فلم يرد في القرآن ولا السنة تكفير من يقوم بعدم شد الرجال إلى قبور الانبياء . فابن تيمية لم يكفر بهذا القول كما لم تكفر الكرامية من قبله لما قالت ذلك .

حقا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من زار قبري وجبت له شفاعتي » وقال أيضا ، من زارني بعد موتي خطأ زارني في حياتي ، . ولكن لم يقل أبدا : من لم يزرنى في قبري ، كان كافرا مبتدعا .

عصمة الانبياء : وهو موضوع شائك جدا ، إذ أن أغلب الكتاب يترزون من الخوض فيه خشية القول بجواز الخطأ على الانبياء . ومن خاص منهم في هذا الموضوع ، فإنما يخوض فيه لبحث عن البراهين التي تؤيد القول بعصمة الانبياء وعدم جواز وقوع الخطأ منهم .

وقد قال بعصمة الانبياء المطلقة أهل السنة ، متفقين في هذا القول مع الشيعة الذين قالوا بعصمة الانبياء والرسول بل وعصمة الائمة أيضا . ولكن هل اتفقت كل الفرق الإسلامية في القول بالعصمة المطلقة للأنبياء ؟ إن الكرامية وهي فرقة من الفرق الإسلامية تقول : كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حدا ، فهم معصومون منه وغير معصومين بما دون ذلك ، (١)

وقال بعضهم في الرسل : أنه لا يجوز عليهم الخطأ في التبليغ ، في حين أجاز ذلك جماعة منهم ، وقالوا : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخطأ في تبليغ قوله تعالى :

« ومناة الثالثة الأخرى ، س النجم : ٢٠ » وقال بعد ذلك صلى الله عليه وسلم « تلك الغرانيق العلى وإن لشفاعتهم لترجيى (٢) . واعتبروا ذلك من الرسول عليه

(١) البندادى . الفرق بين الفرق ص ٢٢١

(٢) البندادى . أصول الدين ص ١٦٨ .

الصلاة والسلام خطأ في التبليغ ، في حين اعتقد أهل السنة أن هذه الآية كانت من تلاوة الشيطان ، ألقاها خلال قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، فظن المشركون أن هذا من قرأته .

لقد شغلت مسألة الفرائق ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن شفاعتني لترجي ، المسلمين والمشركين على السواء . وترجع مسألة الفرائق وخطأ التبليغ فيها إلى أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة وأقاموا بها ثلاثة أشهر ، كانوا قد فروا من قريش لفرط التعذيب الذي كانوا يلقونه على أيدي الكفار . ولكن خلال الأشهر الثلاثة أسلم عمر بن الخطاب ، وكفت قريش بعد إسلامه عن إيذاء المسلمين . فلما علم ذلك المهاجرون ، عادوا إلى أوطانهم بعد مقامهم بالحبشة ثلاثة أشهر .

وقد قيل إن الكفار رجعوا عن إيذاء محمد وأتباعه ، لأن محمد أَرْضاهم وذكر آلتهم بالحسنى . فقال بعد أن قرأ قوله تعالى في سورة النجم : ١٩ ، ٢٠ : « أفرايتم للآلات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » ، قرأ بعد ذلك « تلك الفرائق العلاء » . وإن شفاعتني لترجي . ثم مضى وقرأ السورة كلها وسجد في آخرها . هنالك سجد القوم جميعا لم يتخلف منهم أحد . وأعلنت قريش رضاها عما تلا النبي ، وقالوا : قد عرفنا أن الله يحيي ويميت ، ويخلق ويرزق ، ولكن آلمقننا هذه تشفع لنا عنده . أما إذ جعلت لها نصيبا فنحن معك ، وبذلك زال وجه الخلاف بينه وبينهم .

ولكن ما نصيب هذه الرواية من الصحة ؟ إن ذكرت هكذا وتركت ، صدقها الكثيرون . . لذا لابد من وقفه عنها حتى يتبين حقيقة القول فيها .

لقد جاء في مختلف الروايات التي أثبتت قصة الغرائق ، والتي تناقلها كتاب السيرة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد عن ذكر آلهة قريش بالخير ، لأنه كبر عليه أن تقول قريش : « أما إذ جعلت لآلهتنا نصيبا ، فتحن معك » ، وقيل إنه رجع عن ذكر آلهتهم لأنه جلس في بيته ، فأناه جبريل عليه السلام ، فعرض النبي عليه سورة النجم . فقال جبريل : أوجشتك بهاتين الكلمتين ؟ قاصدا : « تلك الغرائق العلاء ، وإن شفاعتهن لترجي » . فقال صلوات الله عليه : قلت على الله ما لم يقل . ثم نزل قوله تعالى :

« وإن كادوا ليفتنوك عن الذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره ، وإذا لا تأخذوك خبيلا ، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا . إذا لأذقنك ضعف الحياة وضعف الموت ثم لا تجد لك علينا نصيرا » ، من الاسراء : ٧٣ - ٧٥ . فلما رأت قريش عودته لسبب آلهتهم ، عادوا إلى إيدائه وأصحابه .

والآيات السابقة من سورة الاسراء ، وما جاء في سورة الحج من قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله تعالى ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم . ليجعل ما يلقى الشيطان فتنه للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم ، وإن الظالمين لفي شقاق بعيد » . الحج : ٥٢ ، ٥٣ :

لقد استند كثير من المفسرين والمستشرقين أيضا إلى مثل هذه الآيات ليشبوا صحة قصة الغرائق ، مدعين أن الرسول عليه الصلاة والسلام لما رأى أن إيداء الكفار لأصحابه بلغ مبلغه ، ولما كان حريصا على نجاحهم وإسلامهم ، فانه أظهر للشركيين بعض الولاء ليجنب أصحابه العذاب .

كما استندوا إلى دعوة المسلمين من الحبشة للعودة إلى قريش . واستندوا أيضا إلى الآيات السابق ذكرها .

والسبب الحقيقي في عودة المسلمين ، و نشوب الثورة على النجاشي من ناحية ، والهدنة التي قامت بين المسلمين والمشركون من ناحية أخرى .

أما الآيات ، فإن الآية الواردة في سورة الحج ، لاصلة لها بقصة الغرانيق . وأما الآيات الأخرى من سورة الاسراء فيقول : « لولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » . فحتى لو كان الشيطان قد ألقى في أمانة الرسول (ص) أى في قراءته - ما لم يوح به إليه ، فقد ثبته الله تعالى . أى أنه كاد يركن إلى كفار قريش ، ويميل إلى قولهم فيقول على الله ما لم يقل ، ولكن الله ثبته كي لا يركن إليهم . وكان هذا التثبيت قبل الركون والوقوع في خطأ التبليغ .

ولو كانت قصة الغرانيق صحيحة ، لما اختلفت فيها الروايات . فثارة تروى : « تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترجى » ، وأخرى : « الغرانيق العلا ، إن شفاعتهن ترجى » ، وثالثة تذكر الشفاعة دون الغرانيق ، ورابعة « إنها لم يقر الغرانيق العلا » ، وخامسة « لأنهن لم يقر الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لم يقر » . ولو كانت القصة صحيحة ، لما اختلف فيها الرواة .

وفرق هذا وذاك سياق الآية لا يتفق وذكر الغرانيق ألبتة ، لأنه سيجمع بين مدح وذم الشيء الواحد في آن واحد . إذ يقول الآية : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » . أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، ألكم الذكر وله الأنثى ، تلك إذا قسمة ضيزى ، إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . ولقد جاءهم من ربهم الهدى ، فأين توضيح تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترجى ١٢٩

لا أصل إذن لمسألة الفرائق ، ولا دليل منها على صحة القول بإمكان الخطأ في التبليغ . (١)

يقول ابن حزم :

« واختلف الناس في هل تعمى الأنبياء عليهم السلام أم لا . فذهب طائفة إلى أن رسول الله عليهم السلام يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر عمدا . حاشا الكذب في التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن أتبعه ، وهو قول اليهود والنصارى . وسمعت من يحكي عن بعض الكرامية أنهم يجوزون على الرسل عليهم السلام الكذب في التبليغ أيضا . (٢) »

كما أجاز ابن كرام في كتابه : « عذاب القبر » ، للذنوب من الأنبياء من غير تفصيل . وجاء أصحابه من بعده فجوزوا على الرسل والأنبياء للذنوب ؛ ويقولون : « يجوز عليهم من الذنوب ما لا يوجب حدا ولا تفسيقا » .

وذهب طائفة منهم إلى أن رسل الله صلى الله عليه وسلم يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر . وهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ . ويحتجون بآيات من القرآن الكريم في معصية الأنبياء لله تعالى .

وعلى سبيل المثال يقولون : إن آدم عصى ربه حين أكل من الشجرة التي منع عنها بقوله تعالى : « وحصى آدم ربه فغوى » ، وقوله تعالى : « فتاب عليه » . وقوله أيضا : « فأنزلها الشيطان » .

ويعتبرون هذه الآيات دليلا كافيا في إثبات معصية آدم عليه السلام لله

(١) محمد حسين هيكل . حياة محمد ص ١٦٠ ط : السادسة .

(٢) ابن حزم . الفصل في الملل والأهواء ٢/٤ ، ٢٠٥/٤ .

تعالى ، كما يحتجون بآيات من القرآن الكريم على باقى الأنبياء والرسل . ولكن يمكن الرد عليهم : بأن المعصية لا تكون معصية حقيقية ، إلا إذا كان فاعلها عارفا بها ، عالما بأنها معصية تمام العلم ، مصرا على فعلها مع يقينه بأنها مخالفة لأوامر الله تعالى . هذه هى المعصية الحقيقية . أما إذا كان فاعل المعصية غير عارف بأن مايفعله معصية ، ظن أن فى فعله له طاعة لربه والأنبياء والرسل عليهم السلام معصومون عن المعصية الحقيقية التى تفعل عن عمد ، كما أنهم معصومون من الخطأ فى التبليغ بلا أدنى شك فى ذلك .

أما من ناحية أنهم بشر مثلنا ، فيجوز عليهم الخطأ فى غير ما تلزم المعصية فيه . وليس معنى هذا أن الأنبياء يخطئون كما نخطئ ، إذ أنهم بطبيعة الحال أكثر دقة وهداية ورعاية من الله ، أما فى غير ما يبلغونه عن الله من الآراء أو الأحكام أو الأفعال الشخصية ، فهم كغيرهم يصيبون ويخطئون ، وقد عاتب الله نبيه محمداً على بعض تصرفات فعلها من تلقاء نفسه (١) . قال تعالى : « عيسى وتولى أن جماعه الألعهى ... »

وهم إن فعلوا هذه الأخطاء الطفيفة ، فإن الله تعالى يعفو عنهم حتى قبل أن يعاقبهم بها . عفا الله عنك ، لم أذن لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا أو تعلم الكاذبين ، من التوبة : ٤٣ .

ويميل أكثر المفسرين إلى أن الله يلطف برسله وأنبيائه ، فيعجل لهم بالعفو قبل العقاب . فقله تعالى (. عفا الله عنك و كناية عن خطئه ، فإن العفو من روادفه) (٢) .

(١) الاسلام عقيدة وشرعية . محمود شلتوت ص ٣٤

(٢) انظر نصير البضاوى ص ١٩٥

وقد جمع الكرامية معظم الآيات التي تدين الانبياء والرسل بأخطائهم ،
وتبين أنهم غير معصومين عن الخطأ . وكما سبق القول لا يمكن أن يخطئ النبي أو
الرسول عامدا متعمدا ، كما أنه لا يمكن لرسول أن يخطئ في التبليغ ، فالرسول
معصوم عن الخطأ فيما يخص الله تعالى من تبليغ لرسالته ، ولأوامره ونواهيه ،
أما فيما عدا ذلك مما يخص الرسول من ناحية إنسانيته وبشريته فهو غير معصوم ،
ولكن خطاه لا يمكن أن يقارن بأى حال من الاحوال أخطاءنا ، إذ معروف عن
الرسول والانبياء أنهم قوم مخلصون ، حتى قبل أن يحملوا الرسالة ، وبعد
الرسالة ، لا يرتكبون قطه الكبائر ولا يتعمدون الصغائر ، وجعلناهم أئمة
يهدون بأمرنا ، س الانبياء : ٧٣ . والهداة لا يمكن أن يتعمدوا الصغائر أو
يقعوا في الكبائر .

ويقول تعالى نافيا عنهم الغلول :

« وما كان لنى أن يغفل ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة » آل عمران : ١٦١
فالله تعالى ، وهو أصدق الصادقين ، قد نفى عن الانبياء عليهم السلام الغلول ،
والكفر . ولا خلاف بين أحد من الامة في أن حكم الغلول كحكم سائر الذنوب ،
وأن من جوز على الانبياء والرسل عليهم السلام شيئا من تعمد الذنوب ، جوز
عليهم الغلول أيضا ، ومن نفى عنهم الغلول نفى عنهم سائر الذنوب ، وحكم
بمعصمتهم . وقد صح نفس الغلول عنهم ، فوجب انتفاء تعمدت الذنوب .

يقول تعالى : « يا عيسى بن مريم . أنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من
دون الله . قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق . إن كنت قلته
فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ، إنك أنت علام الغيوب
ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به . » المائدة : ١١٦

فهذه الآية تدل على أن الرسل لا يحق لهم أن يفعلوا أو يقولوا إلا ما يؤمروا به ، ويمكن أن يأمر الله رسوله بمصيته أو بفعل الكبائر .

وعلى هذا يجب الايمان بعصمة الانبياء والرسل ، خاصة في ناحية التبليغ ، إذ أن عصمتهم جزء من كونهم رسلا ، بخلاف ما يقوله الكرامية .

ولم تسكتف الكرامية بالقول بعدم عصمة الانبياء والرسل ، بل إن بعضهم قال بأفضلية الاولياء على الانبياء (١) ، وقال البعض الآخر إن ابن كرام أفضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة .

ووصل تقدير بعضهم لابن كرام إلى تحرير رسالة سماها بأفضلية ابن كرام على محمد عليه السلام (٢) .

وقالوا حديثا من وضعهم مثته :

يحيى في آخر الزمان رجل تحيا به السنة يقال له محمد بن كرام .

كما أن عمر البزاز منهم — في القرن الرابع الهجرى — وهو المعروف بحوارى ابن كرام ، قد وضع ابن كرام في منزلة تفوق منزلة محمد (٣) .

والكرامية تقول بأن الانبياء والرسل عليهم السلام أفضل من الملائكة السفلية وهذا القول يجمع عليه الأمة ولاخلاف فيه ، ولكن الخلاف في أفضلية الانبياء والرسل على الملائكة العلوية . يقول ابن كمال باشا المتوفى ٩١٠ هـ : لا نزاع في أن الانبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة السفلية الارضية ، إنما النزاع في

(١) انظر . البغدادى أصول الدين ١٦٧ .

Al Tawasin p. 154

(٢) انظر الحلاج كتاب الطواصين

Essai sur les origines p. 236

(٣) انظر ماصينبون

الملائكة العالوية السماوية. فقال أكثر أصحابنا . الأنبياء عليهم السلام أفضل، وعليه الشيعة وأكثر الملل ، (١) .

كما سبق يتضح أن السكرامية بناء على قولهم بأن الانسلاخ أعراض حالة في الأجسام فرقت بين الرسول ، وبين المرسل ، وبين الرسالة ، مما أدى بها إلى نفى صفة الإرسال بعد وفاة الرسول ، وبالتالي عدم إسباغ القداسة عليه في قبره ، خاصة وأن الأنبياء والمرسل غير معصومين عن الخطأ بل يجوز عليهم الخطأ في التبليغ أيضا ، وهذا ما لم يقل به أحد من الأمة .

والسكرامية بناء على قولها بالتحسين والتقبيح العقليين قالت بوجوب تصديق الرسول عند بلوغ دعوته ، حتى ولو لم يقم الدليل على صحة نبوته . ذلك لأن العقل يوجب هذا التصديق ، فالعقل وحده عندهم هو الحاكم وهو صاحب المركز ويأتي الشرع في المركز الثاني . كما سترى ذلك عند شرح رأيهم في التحسين والتقبيح.

وهذا يؤدي أيضا إلى تأكيد القول بأنهم أرادوا عدم إسباغ القداسة على الأنبياء والمرسل ، وعدم الإيمان بأن المعجزات والمعصمة دليل على صدقه .

ولكن العقل وحده لا يكفي للحكم ، بل لابد من وقوفه بجانب الشرع ، على أن يكون الشرع في المرتبة الأولى ثم يأتي الحكم العقلي في المركز التالي له ليؤيده ويسانده .

معجزات الرسل :

المعجزة أمر خارق للعادة يعجز البشر عن الاتيان بمثله ، يحىء على يد رسول من رسل الله . ويقدم الرسل المعجزة دليلا على صدقه ، وعلى الناس أن يتبعوه

(٢) خ - مجموع رسائل لابن كمال باخا . رسالة في تفضيل الأنبياء على الملائكة ، ص ١٧٨

إذ أن المعجزة تحمل معنى قول الله تعالى صدق عبدى فيما يبلغه عنى .

وتتناسب المعجزة مع الدعوة . فأديان الانبياء والرسل السابقين كانت تدعو إلى توحيد الله تعالى ، وترك عبادة الاوثان . وهذه الدعوة لانتعاج إلى معجزة . إذ أن ترك عبادة الاوثان أمر عقلى يمكن التوصل إليه . ولا يبعث الله الرسل حين ذاك إلا ليزكروا الناس بضرورة استخدام عقولهم فى التوصل إلى توحيدهم وعدم الشرك به . قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام : « أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الاقدمون فأنهم همدوا لى لإلرب العالمين ، من الشعراء : ٧٥ . (١) »

والمعجزة التى يمكن أن تكون آنذاك ، هى بطش الله بالذين كفروا برسله الاولين . كما حدث فى طوفان نوح ، وكما أهلك قوم لوط ، وكما جعل قوم صالح فى دارهم جاثمين ، وكما أنزل سخطه بأقوام الانبياء الاولين .

أما الانبياء الذين جاءوا بعد ذلك ، فقد كانت المعجزة ضرورية بالنسبة لهم . إذ يتوقف تصديق النبى أو الرسول عليها ، ويتوقف تصديقها على كونها مقتنعة . وقد تجمىء المعجزة أمراً خارقاً للعادة كمعجزة ابراهيم إذ لم تحرقه النار ، وقد تجمىء المعجزة من جنس ما اشتهر فى عهد الرسول المرسل إلى قوم معينين . كاشتهار السحر فى عهد موسى ، فجاءت معجزاته أشبه بالسحر ولكن على مستوى إلهى ، وجاءت معجزة عيسى بإبراء الائمة والا برص لاشتهار قومه بالخذاقة فى معرفة الامراض ومعالجتها ، وجاء القرآن معجزة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهو فى درجة من البلاغة لا يمكن لبشر أن يصل إليها إن كنتم فى ريب ، بما نزلنا على عبدنا

(١) انظر من نوح اية من ١٠ : ٢٠ ، من الاعراف ٦٩ : وهوود : ٥٨ الشعراء :

فأتوا بسورة من مثله ، س البقرة : ٢٣ وقال تعالى : د قل فأتوا بسورة مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله « س يونس : ٣٨ د قل فأتوا بعشر سور
مفتريات ، س هود : ١٣ .

وتتناسب المعجزات مع طبيعة الرسالة ، فالرسالات التي سبقت الاسلام كانت
لاقوام معينين وكانت أيضاً مؤقتة ، ولذا كانت المعجزات أيضاً مؤقتة مثلها ،
أى أنها لا تصلح إلا لاقوم بعينهم ولا تصلح لغيرهم . ولكن الاسلام جاء معجزة
للعالم بأسره ولكل زمان ومكان .

وليس هنا مجال بيان إعجاز القرآن ، ولكن المهم هو بيان أن المعجزة أمر
ضرورى بالنسبة إلى الرسول أو النبى حتى يصدق القوم المبعوث اليهم .

ويوافق الجميع على أن المعجزة والعصمة من الامور الضرورية للرسول ، إذ
يتوقف عليها أمر تصديقه ، إلا أن السكرامية خالفت الجميع فى ذلك وزعمت
أن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبى غير إرسال الله ، وغير
عصمته وغير معجزته .

والانبياء كافة حتى مع استنادهم إلى معجزة من ربهم — كانوا يمجدون من
يكفر بهم ، ويستهزئ برسالاتهم ، فكيف لولم يكن لديهم معجزة تؤيد ما يقولون .
إن السكرامية بقولها إن الرسول لا يحتاج الى معجزة لتأييده ، إذ يكفى قوله
أنا نبى أو رسول لتصديقه ، قد خالفت لإجماع الامة من ضرورة وجود معجزة ،
كما خالفتها من قبل فى القول بأن الانبياء غير معصومين عن الخطأ فى التبليغ .

ولم يقتصر اختلاف السكرامية عن الفرق الإسلامية الأخرى فى المسائل
الكلامية والفلسفية . بل امتد الاختلاف إلى المسائل السياسية والفقهية أيضاً .
وفى الفصاين التاليين سأتناول رأى السكرامية فى الإمامة والفقه .

الفصل العاشر

السياسة « الامامة » عند الكرامية

مسألة الإمامة

يتضمن الحديث عن الناحية السياسية عند الكرامية فالتنازل وأهم في الإمامة، وما وصلوا إليه من أقوال فيها . والإمامة — من الناحية السياسية — تعني الخلافة ، ولأن يكون الحكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

وقبل الحديث عن رأى الكرامية — كفرقة واحدة لا اختلاف بين طوائفها في هذه المسألة — يحدد بنا أولاً أن نبين الحال التي كانت عليها الأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . وبالرغم من أن هذه الأحداث معروفة تماماً لقراء الفلسفة الإسلامية، ومطروقة كثيراً في كتب التاريخ الإسلامي ، إلا أنه لا بد من ذكرها هنا حتى يتضح رأى الكرامية في الناحية السياسية بطريق موضوعي لا تحيز فيه .

توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أن يعين من يخلفه من بعده في المسلمين ، كما لم يضع الصفات والشروط الواجب توافرها في الخليفة ، ولم يبين كيفية اختيار هذا الخليفة ، مما جعل المسلمين ينشقون على أنفسهم ويتفقون حائرين أمام هذه المسألة الخطيرة التي ستحدد مستقبلهم وطريقهم من بعد ، ستحدد نجاحهم أو فشلهم في حكم أنفسهم ومعدى ما يصلون إليه في هذه الناحية السياسية .

شعر المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة — وقبل أن يتم تجهيزه — بضرورة التفكير فيمن يخلفه من بعده . فالتنازل يريدون أن يكون الخليفة منهم ، والمهاجرون يرون أنهم أحق الناس بالخلافة من غيرهم . وسارع الأتباع إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة — وأثناء ما تشغلك على بن أبي طالب

رضى الله عنه بدفن النبي صلوات الله عليه وسلم ليبتوا في هذا الأمر الخطير ، كما سارع إلى الاجتماع أيضا أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح وغيرهم خشية أن يبت الانصار في الأمر من جانبهم فقط ، وفي هذه السقيفة انقسموا الى فريقين كل ينادى برأيه :

الفريق الاول من الانصار : يرون أن من الواجب أن تعقد الإمامة — أى الخلافة — لواحد من الانصار لانهم أحق بها من غيرهم ، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم مات وهو راض عنهم ، فخوّر بهم ، انصرتهم إياه بعد أن هاجر اليهم مع عدد قليل من المهاجرين الذين آمنوا به في مكة ، وبعد مكوثه بمكة ما يقرب من ثلاث عشرة سنة لم يجد من ينصره مثلنا نصره الانصار في المدينة ، وظلوا معه حتى خضعت له جزيرة العرب . ولذا فهم يرون أنهم أحق الناس بالخلافة من غيرهم .

والفريق الثانى من المهاجرين : يرون أن تكون الخلافة فيهم ، ويحتجون بأنهم أول من آمن بالدعوة الإسلامية رغم قلة عددهم في البداية ، وأنهم قوم الرسول وعشيرته ، وهم من قریش والعرب لا تدين إلا لهم ، ولذا فهم أولى الناس بالخلافة من غيرهم .

واشتد النزاع بين الفريقين ، وقام أحد الانصار بمحاول التوفيق بين الرأيين باقتراح انتخاب خليفة من الانصار وآخر من المهاجرين . ولكن قوبل هذا الاقتراح بالرفض . وفي هذا الاجتماع الذى تم بسقيفة بنى مساعدة تمت البيعة لابن بكر التيمى القرشى ، وكان ذلك في غيبة على بن أبى طالب .

لم يرض على هذا الانتخاب ، ودعا إلى أن أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام وأقاربه أولى الناس بالخلافة من غيرهم . وأقرب الناس إليه هو عمه .

العباس بن عبد المطلب وابن عمه عليّ بن أبي طالب ، وعليّ أحق من الاثنين بالخلافة ، لأن عمه لم يسلم مبكراً بل إنه كان قد حضر غزوة بدر مع الكفار المشركين . وقد لاقى هذا الرأي تأييداً من بعض بني هاشم كما وافق عليه الزبير بن العوام وبعض الأنصار ، لما رأوا أن الأمر سيخرج من بين يديّ عليّ كما خرج من بين أيديهم . ولكن بعد جهد وتلكؤ بايع عليّ أبا بكر ، وتمت الخلافة لأبي بكر الصديق .

لم تمت الدعوة إلى المطالبة بأحقية عليّ في الخلافة وبأولويته على المسلمين ، ولكنها هدأت وقلّت حدتها لما كان من عدل أبي بكر وعمر من بعده في الحكم ، وإنصافهما واقتصاصهما حتى من أنفسهما لو كانا غططين ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى انشغال المسلمين بالحروب والفتوح ، الأمر الذي سد باب الفتن ولم يدع مجالاً لإثارتها .

ولكن بعد أن تولى عثمان بن عفان الخلافة من بعد عمر ، لم يسر على النهج الذي سار عليه أبو بكر وعمر من قبل ، بل استعان بالأمويين في قضاء حوائجهم وولاهم المناصب ، وقرب إليه عصييته وأهله وجعلهم في الوظائف والدواوين ، ورد الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد الرسول صلعم ونفي أبا ذر وهو صديق الرسول صلعم ، وباغتصار مال إلى عصييته الأموية مما جعل الناس يشعرون بغیظ شديد وتفرقة في المعاملة لم يرونها من قبل : وكانت هذه الطريقة من عثمان سبباً في تحريك مطالب المسلمين القديمة بأحقية عليّ بالخلافة ، وانتشرت الجمعيات السرية في عهد عثمان تطالب بخلافته وتولية غيره من يختارونه . وظهرت الدعوة إلى تولية عليّ بدلاً من عثمان ، وكان لتأليب عبد الله بن سبأ — اليهودي

البنى الذى أسلم — نصيب الأسد فى إثارة الفتن والدسائس حول عثمان إلى أن قتل ، وتمت البيعة لعليّ رضى الله عنه .

ببيع عليّ بعد مقتل عثمان ، وتولى الخلافة ، وأيده كثير من كبار المهاجرين وكثير من المسلمين . وبالطبع شيعته الذين فرحوا بتحقيق أملهم القديم فى توليته الخلافة . وخرج على عليّ طلحة والزبير بن العوام ومعاوية بن أبى سفيان وكل منهم يلقى بعليّ تهمة الاشتراك فى قتل عثمان والتعريض على ذلك . ويرون أنه مخطئ فى عدم الدفاع عنه ، حتى لو لم يكن لعليّ منفع فى مقتله ، فكان يجب عليه أن ينصره ويرد عنه عنوان عدوان المعتدين خاصة وأن عثمان كان قد اختاره ضمن الستة الذين اختارهم للشورى .

وكان أكثر هؤلاء تخطئه لعليّ معاوية بن أبى سفيان الذى كان يراه أولى الناس رحا بعثمان ، وأقوى أهل بيته على المطالبة بدمه .

انتهى أمر طلحة والزبير بمقتلها فى موقعة الجبل بعد هزيمتهما . أما معاوية فقد ظل يناصب عليّ العداء خاصة وقد كان تحت إمرة جند الشام المطيع له ، وأحسن بأن نهايته قد قربت ، وأن الهزيمة ستكون نصيبه كما كانت نصيب طلحة والزبير من قبل . فقام بخدعة أثارت الأقاويل حول عليّ وفرقت شيعته وأبعدتهم عنه ، بل وانقسموا على عليّ ، إذ أوعز معاوية إلى ضده برفع المصاحف على رؤوس الرماح طلباً للتحكيم إلى كتاب الله فى موقعة صفين ، وخدع عليّ وقبل التحكيم .

أحسن كثير من المسلمين بأن عليّ قد أخطأ بقبوله للتحكيم ، وطلبوا منه أن يرجع عما اتخذ من قرارات مع معاوية إلا أنه رفض طلبهم لعدم استطاعته الرجوع فى وعد وعده ، ونكث عهد ظاهره . انقسم الناس على عليّ بعد هذا

التحكيم وما كان من عليّ من رفض لطلبهم . وتكونت ثلاث فرق سياسية - في البداية - حول الخلافة وهي من أهم الفرق الإسلامية الكبرى :

١ - الخوارج ٢ - الشيعة ٣ - المرجئة

الخوارج : الذين خرجوا على سيدنا عليّ رضي الله عنه عندما رفض قبول طلبهم في الرجوع عن رأيه . والشيعة : الذين أيدوه ونصروه لحبهم له وإيمانهم به وبأحقّيته في الخلافة .

والمرجئة : الذين أرجأوا أمره وأمر مقتل عثمان ، وقالوا إن هذا متروك لله تعالى فلا يمكننا أن نبت فيه برأى .

يقول ابن عساكر عن المرجئة :

« لأنهم هم الشكاك الذين شكوا وكانوا في المغازي ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف ، قالوا : تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف ، وقد منا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما ، وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان عليّ أولى بالحق وأصحابه ، كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منها ولا نطننها ، ولا نشهد عليها ، ونرجى . أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما » (١) .

فلم يبدِ المرجئة رأيا صريحا في الأمر ، ولم ينحازوا إلى أحد الجانبين . وقد فعل الكرامية ذلك عند تصريحهم بأن عليا ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد إلا أن الكرامية قالت : لإنهما كانا إمامين محقين ، وكان يجب على أتباع كل منهما

طاعة صاحبه ، في حين أن المرجئة لم تقل بأحقية عليّ على عثمان ، أو عثمان على عليّ . بل أرجأت ذلك .

وعلى هذا فإن السكرامية تأثرت بالمرجئة في ناحية القول بأن كلهم ثقة ، فلا هم يتبرأون منها ولا هم يلعنوها .

وإذا نظرنا إلى مسألة الخلافة عند السكرامية ، فإنه يبدو من النظرة الأولى لقارئ كتاب القاضي عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » أن السكرامية تقول بأن الخلافة تقوم على النص الجلي ، موافقين في ذلك البكرية (١) والزيدية (٢) ، إلا أن الزيدية اختلفت مع السكرامية فيمن يكون الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام : « اتفقوا على أن الطريق إلى أمانة عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الخفي ، وأن الطريق إلى إمامة الباقيين الدعوة والخروج » (٣) .

(١) البكرية : أتباع أبي بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد . كان يقول الإنسان هو الروح دون الجسد الذي حل فيه الروح . وأبطل القول بالتولد ، وأجاز الضرب من غير حدوث ألم وله من الضلالت والأقوال ما جعل الأمة تبذره . اذ قال في علي وطاعة والزيير كانت ذنوبهم كبرا ، غير أنه كان مغفورا لهم . كان يقول أيضا بأن الله تعالى يرى يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم العباد منها .

(٢) الزيدية : أتباع زيد بن علي ، من فرن الشيعة ويقول البغدادي أنها من فرق الرافضة . مذهبه أعدل مذاهب الشيعة وأقربها إلى أهل السنة . فزيد يرى جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، فقال : كان علي بن أبي طالب أفضل من أبي بكر وعمر ، ولكن - مع هذا - إمامة أبي بكر وعمر صحيحة . وقد خرج زيد على هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي ، فقتل وصلب سنة ١٢١ هـ وخرج من بعده ابنه يحيى فقتل كذلك سنة ١٢٥ هـ ولا يزال الزيدية في اليمن إلى الآن .

(٣) شرح الأصول ص ٦٤٩ . في حين نجد أحمد أمين في فجر الاسلام ص ٢٧٢ يقول عن الزيدية : « .. ونظروهم كذلك إلى الإمام نظر معتدل ، فليست هناك إمامة بالنص ، ولم ينزل وحى يبين الأئمة » بل كل فاطمي عالم زاهد شجاع سعى قادر على القتال في سبيل الحق ينجز المطالبة ، يصح أن يكون إماما ولهذا كانت الإمامة في نظرهم عملية لاصيلية ،

وكذلك الامامية (١) حيث : ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثني عشر النص الجلي الذي يكفر من أنكره ، ويجب تكفيره ، فكفروا لذلك صحابة النبي عليه السلام ، (٥) .

والخلاف القائم بين الزيدية وبين الكرامية ، وبين السكرامية الامامية إنما هو فيمن يخلف النبي صلى الله عليه وسلم . وقد رأينا أن الزيدية يقولون بإمامة علي بن أبي طالب ، في حين قالت الامامية بإمامة الاثني عشر واحدا بعد الآخر ، وقد اتفقت السكرامية والحسن البصري في القول بأن أبا بكر الصديق هو الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة .
أولا القرآن ، قوله تعالى :

« قل للخلفين من الاعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون ، الفتح : ١٦ . اتخذ السكرامية هذه الآية دليلا على أن الله أراد بها أبا بكر ، لانه أول من دعا إلى حرب أهل الردة بعد الرسول عليه السلام .

وأما السنة ، فيحتجون بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر في الصلاة ، إشارة إلى أنه كان يريد من ذلك جعله خليفة من بعد ، وليس هذا قياسا ، إذ

(١) الامامية : عدم البندادى من الرافضة إلا أنهم من فرق — الشيعة ، وهم الامامية المخالفة للزيدية . وعددهم خمس عشرة فرقة . الكاملية ، الحمدية ، الباقرية ، النواوسية ، الشميطية ، العمارية ، الاسماعيلية ، المباركية ، الموسوية ، القطعية ، الاثنا عشرية ، الهاشمية الزراوية ، اليونانية والعبطانية . سوا بالامامية لأن عقائدهم أسست حول الامام . وقد قالوا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي ، وقد اغتصبها أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب ، وتبرأوا منها وجعلوا الاعتراف بالامام جزءا من الايمان . أشهر فرقهم الاثنا عشرية .

(٢) شرح الأصول ص ٧٦١ .

لا يمكن أن نقاس الامامة في الصلاة بالامامة في الامة ، إذ لا وجه للشبهة بين الإثنين . ولو كان الرسول صلوات الله عليه وسلامه ينبغي من تقديم أبي بكر للامامة في الصلاة تنبها إلى اختياره له كخليفة ، لكان هذا - كما لجميع الصحابة الذين اختارهم الرسول عليه السلام وقدمهم لامامة المسلمين في الصلاة ، لأن أمر الامامة في الصلاة لم يقتصر على أبي بكر وحده . (١)

وبهذا يسقط السند الثاني الذي استند اليه الكرامية في القول بخلافة أبي بكر بالاعتماد على تقديم النبي عليه الصلاة والسلام له في الصلاة . ويبقى السند الأول وهو الآية الكريمة : من الفتح : ١٦ « قل المخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد فتقاتلونهم أو يسلبون » ، وقد ادعى الكرامية أن هذه الآية وردت في أبي بكر إلا أن شيخ المعترضة في عصره يرد عليهم قائلا :

فيقولون : أنه ورد في أبي بكر ، فهو أول من دعا إلى حرب أهل الردة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك عما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر ، بل الصحيح أنه في علي عليه السلام ، ودعائه إلى قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين ، ومقيل إن الآية تقتضي إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلي لم يدع إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البغي ، قلنا : ليس في قوله تعالى « أو يسلبون » ما « ظنتموه » [(٢)

(١) يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول أوروبما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة وذلك أيضا من البعيد ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم كثيرا من الصحابة الصلاة ولم يدل على إمامتهم . وبعد فإن الامامة في الصلاة بمنزلة عن اقيام بالامامة الكبرى والقيام بأمر الأمة ، ولهذا يصاح لاحدهما المبدء دون الآخر ، فكيف ناسوا أحد الأمرين على الآخر ، وما وجه الشبهة بينهما ؟ س ٧٦٢ .

(٢) شرح الأصول لعبد الجبار س ٧٦١ .

وبعد أن سقط الدليلان اللذان استند إليهما الكرامية في القول بأن الخلافة في
الامة إنما تكون بالنص والتعيين ، وبعد أن اتضح من المقدمة السابقة أن إمامة
أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الامة جاءت عن طريق إجماع الامة بلا نص ولا
تعيين ، فربما كان القول الأقرب إلى الصحة هو الذي قاله الشهرستاني عن
الكرامية أنهم يوافقون أهل السنة والجماعة في أن الإمامة تقوم في الامة
بالإجماع بلا نص ولا تعيين . (١)

ودليل ذلك أنهم جوزوا إمامة علي بن أبي طالب في المدينة والعراق
بإجماع الامة ، وإمامة معاوية بن أبي سفيان في الشام بإجماع الامة أيضا ، ولم
يكن هناك نص ولا تعيين في إمامة أحدهما . كما حاول الشيعة الاستناد إلى نصوص
قرآنية وأحاديث نبوية شريفة للاستدلال بها على أن عليا كان هو المنصوص
عليه بالإمامة ، ومؤولين الآيات الكريمة بما يتفق وآراءهم .

وقد ذهب الكرامية إلى القول بصحة إمامة علي ومعاوية في وقت واحد في
قطرين مختلفين ، وأوجبوا على كل قطر طاعة إمامه حتى ولو كان باغيا أو سار
على خلاف السنة . (٢)

(١) ط الشهرستاني (١١٣) الملل والنحل : [وقالوا في الإمامة أنها تثبت بإجماع
الامة دون النص والتعيين] وهنا أيضا وافقه الدكتور النشار في نشأة الفكر ص ١ س ٦٣٨ .
(٢) أنظر الاسفرائيني - التبصير ص ١٠٣ : « ومن بعدهم في باب الإمامة أن عليا
ومعاوية كانا إمامين محققين في وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل منهما طاعة أميره . ولو كان
كما قالوا لوجب أن يكون كل واحد منهما ظالما في مقابلة صاحبه . لأن من زاحم إماما عادلا
محقا كان مبطلا ظلما » .

أنظر أيضا أصول الدين للبزدوى ص ١٦٨ : « وقالت الكرامية : أن معاوية كان
أماما محقا وكذلك علي رضي الله عنه وهو خلاف قول النسي عليه السلام حيث جعلهم بشاة ، وخلاف
إجماع الصحابة حيث انتفخوا على خلافة علي بعد عثمان » . وأنظر كذلك الكشف ص ٢٠٥
والمواقف ص ٣٥٥ .

وقد كان لتصریحهم بهذا الرأى والجهر به صدی غیر طیب فی نفوس الناس، إذ اعتبر ذلك منهم حماقة وضلالة وجهالة ما بعدها جهالة، تضاف إلى جهالاتهم السابقة فی تجسیم الله تعالى واستقراره على العرش .

لقد كان المسلمون یرون أن الامامة لا یجب أن تعقد لأكثر من شخص واحد فی وقت واحد ، لأن عقدها لأكثر من شخص یوجب جواز عقدها لثلاثة وأربعة وكثیرین ، وهذا یؤدى إلى تعدد الائمة فی كل بلدة ، وتلك مسألة لا تحب عند المسلمین ، لأن عمل الامام ینکفیه الواحد (١) .

ولا أدری ما الخافعة فی قول الكرامية بصحة وجود إمامین فی قطارین مختلفین فی وقت واحد. لقد كان المسلمون یعتبرون أن الثنئیة فی الامامة حماقة لیس بعدها حماقة ، فیجب على المسلمین أن یدینوا إلا لإمام واحد بالولاء والطاعة وهو الخلیفة بعد الرسول علیه الصلاة والسلام ، وأن یطیعوه طاعة واجبة ، لأنه سیجمع المسلمین تحت لواء واحد . وكانوا یعتبرون أن وجود إمامین فی وقت واحد سیفرق کلمة المسلمین لأن كل إمام وقتذاك سیطالب رعیتة بطاعته والولاء له ، وربما كان أحسد الامامین یرى على غیر السنّة . ولذا فضل المسلمون أن تكون الامامة فردیة وأن لا تحب إلا لواحد فقط ولا تجوز لغيره . وعلى هذا الأساس اعتبروا

(١) الفصل لابن حزم - ص ٢٠٦ : [ومن حماقاتهم أنهم یجوزون كون إمامین وأكثر فی وقت واحد] . أصول الدین للبزدوی ص ١٩٠ : [الكرامية قالوا لا بأس أن تعقد الإمامة لاثنین ولا أكثر . فهم یعتبرون بالقضاء أن یجوز عقد القضاء لأناس] . وأظنر أيضا أصول الدین للبزدوی ص ٢٧٤ (خ) تبصرة الأدلة للنسفی ص ٤٧٦ : [ولا ینبئ أن تمقد الأمامة فی وقت واحد لإمامین ، لما أن الأمور الی تناط بالامام ینکفیه الواحد ، ولهذا لم تشتغل الصحابة بنصب إمامین ، ولو جازت الزیادة على ذلك لجاز الأربعة والعشرة والمائة فیؤدی إلى أن ینصب فی كل قرية وحلة وسكة إمام على حدة ...] .

تصريح الكرامية بإمكان وجود إمامين ، بل وبالاعتراف بإمامة عليّ ومعاوية في وقت واحد ، بدعة من البدع وجهالة من الجهالات التي يمكن أن تفرق كلمة المسلمين وتجعلهم شيعة وأحزاباً .

وبالرغم من هذه المخاوف ، واعتبار رأى الكرامية برعة ، إلا أننا وجدنا بعد ذلك أن هناك خلافاً ثلاثة: قامت إحداها في القاهرة ، والثانية في بغداد ، والثالثة في قرطبة . وكل خلافة من هذه الخلافاً الثلاث كانت صحيحة لاغبار عليها ، ناجحة لم تفرق كلمة المسلمين ، كما قامت جميعها في وقت واحد .

ربما لم تكن حافة الكرامية في التصريح بإمامة عليّ ومعاوية في وقت واحد ، ولكن في القول بأن عليّاً كان إماماً على وفق السنة ، ومعاوية على خلاف السنة وعلى الرغم من ذلك يجب على أتباع كل منها طاعة صاحبه (١) .

(١) البغدادى . الفرق ص ٢٢٣ : [ثم إن ابن كرام خاض في باب الامامة ، فأجار كون إمامين في وقت واحد مع وقوع الجدل وتعاطى القتال ، ومع الاختلاف في الأحكام ، وأشار في بعض كتبه إلى أن علياً ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد ، ووجب على أتباع كل واحد منها طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلاً والآخر باغياً . وقال أتباعه : إن علياً كان إماماً على وفق السنة وكان معاوية إماماً على خلاف السنة ، وكانت طاعة كل منهما واجبة على أتباعه فيما يجب من طاعة واجبة [على] خلاف السنة .

(خ) تبصرة الأدلة . النى ص ٤٧٧ : [وبطلان قول السكرامية إن علياً ومعاوية رضى الله عنهما كانا إمامين على خلاف السنة — وكان يجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه والقول : بوجوب الطاعة في خلاف السنة — لائق بمجالات السكرامية ، والله الموفق] .
(ح) الآمدى . أبقار الأفكار . [وجوزوا وجود إمامين في عصر واحد ، وقضوا بأن علياً ومعاوية كانا إمامين في عصر واحد ، غير أن إمامة على وفق السنة وإمامة معاوية على خلاف السنة ومع ذلك أوجبوا طاعة رعيته له] ص ١٠٤٣ . وأظن أيضاً ص ١٠٤٤ من نفس المخطوط ، ص ١٠٤٥ .

وتكون هذه حماقة منهم بالفعل إذا كانوا قد قالوا بها ، لأنه لا يمكن ولا يعقل أن يوجد أمام على خلاف السنة ويطالب الناس بموالاة وطاعته ، لأن الطاعة لا تجب إلا لأمام عادل حق . فإذا كان معاوية محقا في إمامته وعلى محقا في إمامته كذلك ، فبأي حق يتنافسان ماداما محقين ، ولم يزاحم كل منهما الآخر ؟ ويتطرق الشك في أن الكرامية قالت بأن معاوية كان إماما على خلاف السنة ، خاصة وأنهم كانوا يعادون علياً ويرونه مخطئا في الصبر على عثمان بن عفان حين ولّى أقاربه المناصب دون غيرهم ، وقرب اليه الأمويين لأنه منهم .

[ومذهبهم الأصلي اتهام عليّ رضي الله عنه في الصبر على ماجرى مع عثمان رضي الله عنه ، والسكوت عنه ، وذلك عرق نزوع] (١) .

في حين أنهم لم يقولوا بصحة تعيين إمامين في وقت واحد ، إلا لمصلحة معاوية في أن يكون إماما .

[... إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لامامين في قطرين ، وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من أصحابه (٢) ، ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية قتالا على طلب عثمان رضي الله عنه ، وإستقلالاً ببيت المال ، . (٣)]

وعلى هذا ، فإنهم قالوا بصحة عقد البيعة لامامين في وقت واحد في بلدين مختلفين ، فإن هذا الكلام مقبول وجائز ولا غبار عليه خاصة وأنه قد حدث بالفعل - فيما بعد - قيام خلافت ثلاثة (٤) ولكن الذي لا يقبل منهم حقا هو

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ١ / ص ١١٣ .

(٢) يقصد أصحاب محمد بن كرام .

(٣) المرجع السابق للشهرستاني ١ / ص ١١٣ .

(٤) أنظر د. النشار . نشأة الفكر الفلسفي ط ١ ص ٦٢٩ .

طاعة لإمام لا يسير على تعاليم الله ورسوله ، ولا على تعاليم أهل السنة والجماعة ، بالرغم من معرفتهم الأكيدة بأن من يخرج على تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم وسنته ، يعتبر خارجا على الاسلام ولا يقبل منه حكم .

وأخيرا فإن الكرامية لم تغال في قولها بصحة إمامة إمامين في وقت واحد ، كما لم تخطئ في الجهر بذلك . وكان يجب على من جهر بحماقتهم ، أن يتخلى بعض الشيء عن النزاع الشخصية والميول العدائية نحو الكرامية من جراء تطرف الكرامية في بعض الآراء التي خالفت فيها أهل السنة والجماعة ، بل وخالفت معظم الفرق الإسلامية ، إذ ليس معنى تطرف الكرامية في رأى من الآراء ، وعدم موافقتها لأهل السنة ، خطأها وبالأحرى تحطّثها في كل ما تقول به .

لقد اهتمت الكرامية بالحماقة في رأيها المتعلق بالإمامة ، ولم يحاول أحد من عرض مذهبها لإنصافها أو حتى عرض المذهب كما هو عندهم بالفعل ، وإنما اكتفوا بعرض الالتزامات التي توجب تفكيرهم فقط . وإن كانت الكرامية قد أخطأت - حسب اعتقاد هؤلاء - فلم تكن أول من أخطأ ولا آخرهم كذلك .

لقد وجد العداء بين الكرامية والشيعة من قبل أن تتطور الشيعة إلى فرقة كلامية لقد كانت الشيعة في بداية الأمر فرقة سياسية ، ولذا فمن المرجح أن يكون العداء بين الفرقتين عداء سياسيا لادينيا ، خاصة وقد أوضحت في الفصل الأول أن الشيعة كانت منتشرة في خراسان ، وكان للكرامية بخراسان جلبة أيضا . فلا عجب أن تقول الكرامية ما قالت .

وليس كلامي من هذا دفاعا عنهم بغير حق ، وإنما هو مجرد عرض لما أمكنني استخلاصه من التزامات خصومهم لهم . هؤلاء الخصوم الذين اكتفوا بذكر بدع الكرامية — على حد قولهم — دون ذكر نصوص لهم .



الفصل الحادي عشر
الفقه عند الكرامية



شرع الله للناس ديناً فيما "ملة" إبراهيم حنيفاً ، وأنزل به التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس ، ثم أنزل الفرقان تبياناً لكل شيء ، نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله محمد (ص) ليسكون من المنذرين بلسان عربي مبين ، وصدع الرسول بما أمره به ربه ، فدعا الناس إلى رسالة الاسلام بانياً إياه حسباً أوصى إليه ربه على خمس : شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً .

وبذلك جرى الحديث الذي يرويه النجارى ومسلم بالسند المتصل إلى رسول الله (ص) .

روى النجارى ومسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله . وأن محمداً عبده ورسوله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

وعلى ذلك دلت الآيات البيّنات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله وآمنوا برسوله يجعل لكم نوراً تمشون به ويفرلکم سورة الحديد : ٢٨ - وقوله تعالى : ... إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، من النساء : ١٠٣ . وقوله تعالى : وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ، من الذاريات : ١٩ . وقوله تعالى ، يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ، من البقرة : ١٨٢ . وقوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً . آل عمران : ٩٧ .

ومن هذه النصوص وأمثالها ومن عمل الصحابة والتابعين ، انمقد إجماع الأمة على أن الاسلام دين اعتقاد وعمل على النحو الذى يكفل إقامة هذه الأركان .

ولقد مرَّ صدر الاسلام في ظل الراشدين من الخلفاء والأمر جد واضح في شأن سائر هذه الأركان حتى انقضى القرن الأول ، وامتزج الوجود الاسلامي بالحضارات المهزومة بين يديه ، الفارسي منها واليوناني ، وانبثق عن هذا الامتزاج ترف في الفكر وإقبال على الجدل ، وإمعان في فرض المسائل والتماس الحلول ، ساق الأمة إلى كثير من المباحث الاعتقادية والعبادية فوزعت مسائله مدارس شتى لكل مدرسة شرعة في التفكير ومنهاج .

ولقد ظلت العقيدة الاسلامية في أساسها الأول وهو التوحيد خالية من كل زيف ، لكن الأسس الأخرى من صلاة وصوم وحج وزكاة ، وهي المباحث الفقهية التي أبنى عليها علم الفقه ، شهدت آراء شتى حسب اختلاف الفرق والجماعات . وإذا كانت الكرامية من الفرق التي عنت بالمباحث الاعتقادية والعبادية ، فقد كان لهم مذهبهم في الفقه ، وربما كان متساوياً ، أو أكبر أو أصغر من باقي المباحث ، المهم أنه كان بينهم فقهاء كبار .

ولم يصل شيء من مؤلفاتهم في المسائل الفقهية إلى أيدي من كتب عنهم بسبب إحراق هذه المؤلفات . وقد كانت لهم مناظرات مع الشافعية والحنفية تكلم عنها المؤرخون ، ولكن لم يكتبوا عن ماهيتها . وما وصل إلينا من آرائهم في الفقه ، إنما جاء عن طريق خصومهم الذين كتبوا عنهم ، والاعتقاد عليهم لا يكفل وحده الحصول على رأيهم الذي قالوا به . إذ ربما كان هؤلاء الخصوم مغالين في مهاجمتهم لهم ، وربما كانوا على حق في هذه المهاجمة . ولا نستطيع الجزم بمن هو على حق ، لأن من كتب الكرامية كما قلنا - قد أحرقت بعد تصريح ابن كرام بأن الايمان قول بلا عمل ، كما لم يبق من كتب أتباعه شيئاً .

ولهذا فلانملك في هذا الباب إلا عرض الآراء التي هاجمت الكرامية ، وآراء

للكرامية كما أوردها هؤلاء الناقدون لهم ، محاولين بقدر الامكان لإخراج رأى الكرامية الأقرب إلى قولهم مع مقارنته بآراء أئمة الفقهاء .

الركن الثانى من أركان الاسلام هو الصلاة . وفريضة الصلاة تجب على كل مسلم بالغ عاقل وعددها خمس صلوات ، مع الخشوع والخضوع لله رب العالمين قال تعالى فى كتابه العزيز :

« وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، العنكبوت : ٥ » وقال سبحانه .

« وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل ، إن الحسنات يذهبن السيئات » هود :

١١٤ « والصلاة فى اللغة معناها الدعاء . قال الله تعالى : « وصلى عليهم إن صلاتك سكننا لهم » التوبة : ١٠٣ وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « اذا دعى أحدكم فليجب ، فان كان مفطراً فليطعم ، وإن كان صائماً فليصل » .

وهى فى الشرع عبارة عن : « الأفعال المعلومة ، فاذا ورد فى الشرع أمر بصلاة أو حكم معلق عليها ، انصرف بظاھرہ إلى الصلاة الشرعية ، وهى واجبة بالكتاب والسنة والاجماع (١) .

والصلاة فى اصطلاح الفقهاء : أقوال وأفعال ، مفتتحة بالتكبير ، ومختتمة

بالتسليم ، وبشروط مخصوصة وهى : بلوغ دعوة النبى صلى الله عليه وسلم . العقل ، البلوغ ، النقاء من دم الحيض والنفاس ، الطهارة من الحدث والنجس ، استقبال القبلة ، ستر العورة ، النية والاسلام .

وإذا ما نظرنا إلى واحد من شروط الصلاة وليكن الطهارة مثلاً ، فاننا نجد

البغدادى فى الفرق بين الفرق « يذكر على لسان الكرامية :

[ومنها قوله (١) بصحة الصلاة في ثوب نجس ، وعلى أرض نجسة ، ومسح نجاسة ظاهر البدن ، وإنما أوجب الطهارة عن الأحداث دون الانجاس] (٢) .

ولم يذكر ذلك البغدادى فقط ، بل نجد الاسفرائينى في « التبصير » يقول :
[ومن خرافاتهم في باب الفقه قولهم : إن الصلاة جائزة في أرض نجسة وفي مكان نجس ، وفي ثياب نجسة ، وأنها جائزة وإن كان بدنه نجسا] (٣) .

ويقول في موضع آخر : [وزعموا أن الطهارة من النجاسة ليست بواجبة ولكن الطهارة من الحدث واجبة] (٤) .

وإذا حاولنا تفنيد ما يقوله البغدادى والاسفرائينى ، فإنه يجب علينا أولا أن نبين معنى الطهارة في اللغة ، ثم ماهى الأحداث ، وماهى الانجاس كما جاءت في كتب أئمة الفقه ، حتى يتسنى لنا بيان رأى الكرامية .

الطهارة في اللغة : الزاهاة عن الأقدار وفي الشرع : رفع ما يمنع الصلاة من حدث أو نجاسة بالماء ، أو رفع حكمه بالتراب . فعند إطلاق لفظ الطهارة في كلام الشارع أو كلام الفقهاء ، ينصرف معنى اللفظ إلى الموضوع الشرعى دون الموضوع اللغوى والطهارة ضربان :

١ - طهارة عن حدث ٢ - وطهارة عن نجس .

(١) يقصد ابن كرام .

(٢) الفرق بين الفرق . ص ٢٢٤ .

(٣ ، ٤) التبصير في الدين ص ١٠٣ ، ص ١٠٤ . ويبنى الاسفرائينى قائلا : [وبهذه

القروع يظهر أن لا شأن لهم بمذهب أبى حنيفة في الفقه ، كما لا شأن لهم به في الاعتقاد ، وليس قول أبى الفتح البسى :

« والدين دين محمد بن كرام » يراد به نحلة ابن كرام الزائغ ، بل دين سيدنا محمد صلى

=

الله عليه وسلم المنقل من الأصلا ب الطاهرة لكرام] .

أما الاحداث فتنقسم إلى حدث أصفر : ، وجنابة ، وحيض ، ونفاس ، وكذلك المنفصل عن غسل الميت . والانجاس : مثل البول أو ولوغ الكلب ، والعذرة ، ونجاسة الخنزير والحيوان المتولد من الكلب والخنزير لانهما نجسان (١) بعد أن اتضح معنى المصطلحات الفقهية الواردة في نص البغدادى والاسفرائينى نعود إلى مقالات الكرامية .

تقول الكرامية : [بصحة الصلاة في ثوب نجس . . .]

== وهذا كلام لا يقفه بشر ولا يمكن قبوله من الاسفرائينى ، خاصة وأن الاسفرائينى كان من أهداء المذهب السكرامى ، حتى أنه في كتابه « التبصير في الدين » عندما كتب عن السكرامية وأفرد لها فصلا خاصا ، أسماه « فضائح السكرامية » ، مما يدل على أنه لا يقبل من أحد أن يمدح هذه الفرقة ، ولقد علق على الشطر الثانى من بيت البستى « والدين دين محمد بن كرام » أنه كان يقصد الرسول صلوات الله عليه وسلامه .

ولسكن إذا نظرنا نظرة مدققة إلى المذهب القدى كان يعتنق البستى ويخلص له، لوجدنا أن هذا المذهب هو بعينه مذهب ابن كرام . وإذا نظرنا إلى العصر القدى عاش فيه البستى والقى قيلت فيه هذه الأبيات اتضح أمام ناظرنا أن البستى عاش في زمن السلطان محمود بن سبكتكين القدى نصر مذهب السكرامية . وقد أنشد البستى قصيدته ليمدح بها السلطان ، وباطبع كان على البستى أن يمدح المذهب القدى يمتنقه حاكمه ، ألا وهو مذهب السكرامية ، كما كان عليه أيضا أن يمدح صاحب المذهب وهو محمد بن كرام حتى ولو كان هذا تملقا منه ومبالغة في غير موضعها ، ولكن لإرضاء السلطان ، لأماع من المبالغة . فلا يمكن لأذن أن يكون قول البستى « والدين دين محمد بن كرام » مقصودا به محمد أرسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد خرجنا عن صلب الموضوع بهذا التعليق ، ولكن كان مرادنا أن نبين أن الاسفرائينى كان مغاليا في عدائه السكرامية ، متطرفا في تقديم لدرجة إنكار المدح القدى ذكر في زعيمهم محمد بن كرام .

(١) ابن قدامة المغنى ج ١ ص ٤٥ وأنظر أيضا فتح العزيز للرافعى . باب

ولم يذكر البغدادى ولا الاسفرائينى الظروف التى أباحت فيها الكرامية الصلاة فى ثوب نجس . إذ أن من يقرأ أن الكرامية قالت بصحة الصلاة فى ثوب نجس ، لا محالة سيتهمها بالخماقة والخروج على الدين وتعاليمه ، والإخلال بشروطه وأركانه . ولكن لم قالت الكرامية بصحة هذا الحكم ؟ وما هى الظروف التى يمكن أن تقبل فيها الصلاة فى ثوب نجس ؟ هذا ما لم يذكره أحد من المتكلمين الذين كتبوا عن الكرامية ألم يقل تعالى فى كتابه العزيز : وثيابك فطهر .. ، ونفساء : هل يمكن حقا الصلاة فى ثوب نجس كما قالت الكرامية ؟ وإذا نظرنا فى كتب الفقه فإننا نجد النوى وهو شافعى المذهب — مثلا — فى « المجموع » يقول :

[طهارة الثوب شرط لصحة الصلاة ... فإن لم يقدر إلا على ثوب عليه نجاسة ، لا يمتنع عنها ولم يقدر على غسله فطريقان : أحدهما يصلّى عريانا . والثانى يجب أن يصلّى فيه . فإن قلنا يصلّى عريانا فلا إعادة ، وإن قلنا يصلّى فيه وجبت الإعادة^(١)].

فى حين نجد أحد الحنابلة وهو شمس الدين^(٢) ، بن قدامة فى الشرح الكبير يقول :

ومن لم يجد إلا ثوبا نجسا صلى فيه ، وذلك لأن ستر العوزة أكد من لإزالة النجاسة لئلا يأتى حق الآدمى به فى ستر عورته ووجوبه فى الصلاة وغيرها ، فكان

(١) النوى « شرح المذهب » ج ٣ ص ١٤٢ ، وأنظر أيضا المغنى ج ١ ص ٧٠٧ وما بعدها .

(٢) هو شمس الدين أبى الفرج بن أبى عمر محمد بن أحمد بن قدامة المتوفى ٦٨٢ هـ .

تقديمه أولى ، وهذا قول مالك . وقال الشافعي يصلي عريانا ولا يعيد . وقال أبو حنيفة : النجاسة كلها ينجي في الفعلين ، لأنه لا بد من ترك واجب في كلا الفعلين ، وقد ذكرنا أن الستر أكد ، فوجب تقديمه ، ولأنه قدر على ستر عورته فلزمه كما لو وجد ثوبا طاهرا (١) .

من هذا نرى أن المذهب الحنبلي والمالكي قالوا بصحة الصلاة في ثوب نجس ، إذا خبر المرء بين ترك واجبين ، كأن يصلي عريانا أو في ثوب نجس ، فأكدوا أن ستر العورة أكد في إزالة النجاسة من الثوب النجس .

ونحن نعرف أن ابن كرام توفي عام ٢٥٥ من سني الهجرة ، والفقهاء ابن حنبل توفي عام ٢٤١ هـ أي أن ابن كرام كان معاصرا لابن حنبل ، ولا عجب أن يتأثر ابن كرام بأراء ابن حنبل في الفقه ويأخذ عنه هذه المسألة ، خاصة وأن ابن حنبل كان يصادق ابن كرام وعلى صلة به .

ومن الغريب أن كل من يذكر آراء السكرامية في الفقه ، فإن لا يذكر تفاصيل هذه الآراء كمن يقول إن الله نهى عن الصلاة ، والدليل على ذلك قوله تعالى « ولا تقربوا الصلاة » ، دون أن يكمل بقية الآية . « وأنتم سكارى » .

ولا يزيد التوسع هنا في المسائل الفقهية ، وإيراد آراء من يوافق على القول بصحة الصلاة في ثوب نجس أو من يعارض في ذلك ، فن أراد الاستزادة فليرجع إل الشرح الكبير ١٠ والمغنى ١٠ والمجموع ٣٠ وكتب الفقه الأخرى .

تقول السكرامية أيضا بصحة الصلاة مع نجاسة ظاهر البدن .

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » ، ويقول الشافعى : [وأما طهارة البدن من النجاسة فهى شرط فى صحة الصلاة ، والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه] . (١)

ومحمد فى مذهب ابن حنبل : [وإن حمل النجاسة فى الصلاة لم تصح صلاته ، كما لو كانت على بدنه أو ثوبه ، فإن حمل حيوانا طاهرا أو صيبا ، لم تبطل صلاته لأن النبى صلى الله عليه وسلم صلى وهو حامل أمامه بذت أبى العاص ... ولأن ما فى الحيوان من النجاسة فى معدتها فهى كالنجاسة فى جوف المصلى ، ولو حمل قارورة مسدودة فيها نجاسة لم تصح صلاته . وقال بعض أصحاب الشافعى تصح] . (٢)

وطهارة البدن شرط فى صحة الصلاة ، إذ قال عليه الصلاة والسلام :

« لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » .

فنجاسة البدن غير معفو عنها ، ولا تصح صلاة من يتنجس بدنه فى قول أكثر أهل العلم ، منهم ابن عباس وسعيد بن المسيب وقتادة ومالك والشافعى وأصحاب الرأى وعلى هذا يستقط قول الكرامية بصحة الصلاة وعلى البدن نجاسة .

أما بالنسبة إلى نجاسة المكان والموضع الذى يصلى فيه ، فقد أباحت الكرامية الصلاة على أرض نجسة مع ضمان صحتها — أى الصلاة — ولكن هل يقبل

(١) النووى ، المجموع ٣ ص ١٣١ .

(٢) الفرج السكبير ١ ص ٤٧٩ .

الفقهاء هذا الحكم من الكرامية ؟ وهل حقاً تجوز الصلاة على أرض نجسة وفي موضع نجس ؟

هذا ما سيوضحه قول النووي في شرح المذهب ، .

[... ولو كان معه ثوب طاهر ولم يجد إلا موضعاً نجساً فوجهان مشهوران في الإبانة وغيره . أصحهما : يجب أن ينزعه فيبسطه ويصلي عليه ولا أعادة . والثاني : يصلي فيه على النجاسة ويميد] (١) ؛

ويقول أيضاً : [وطهارة الموضع الذي يصلي فيه شرط في صحة الصلاة لما روى عمر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : سبعة «واطن لا تجوز فيها الصلاة . المجزرة ، والمزبلة والمقبرة ، ومعاطن الإبل ، والحمام ، وقارعة الطريق ، وفوق بيت الله العتيق ، فذكر المجزرة والمزبلة . وإنما منع الصلاة فيها للنجاسة ، فدل على أن طهارة الموضع الذي يصلي فيه شرط »] (٢) .

هذا بالنسبة إلى المذهب الشافعى ، وقد وافقه مالك والأوزاعى فى أن طهارة الموضع شرط لصحة الصلاة .

[ويشترط طهارة موضع الصلاة أيضاً ، وهو الموضع الذى تقع عليه ثيابه وأعضاؤه التى عليه قياساً على طهارة البدن والثياب . فإن كان على رأسه طرف عمامته وطرفها الآخر وقع على نجاسة ، لم تصح صلاته كما لو وقع عليها شيء من بدنه . وذكر ابن عقيل احتمالاً فيما يقع عليه ثيابه ، خاصة أنه لا يشترط طهارته لأنه يباشرها بما هو منفصل عن ذاته أشبه مالهو كان بجانبه انسان نجس الثوب فالتصق به ثوبه . والمذهب الاول لأن سترته تابعة له ، فهى كأعضاء سجوده

(١) المجموع « شرح المذهب » ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) المجموع ج ٣ ص ١٥١

فأما إذا كان ثوبه يمس شيئا نجسا كثر من يصلح وبجانبه حائط لا يستند إليه . قال ابن عقيل : لا تفسد صلاته بذلك ، لأنه ليس يحمل لبدنه ولا سترته ، ويحتمل أن تفسد لأن سترته ملاقية للنجاسة أشبه ما لو وقعت عليها . وإن كانت للنجاسة عاذية لجسمه في حال سجوده بحيث لا يلتصق بها شيء من بدنه ولا ثيابه ، لم تبطل الصلاة ، لأنه لم يباشر النجاسة أشبه ما لو خرجت عن عاذاته . وذكر ابن عقيل وجهان : أنها تبطل كما لو باشر بها أعضائه ، وهو قول للشافعي وأبي ثور [(١)] .

وفي موضع آخر يقول ابن قدامة المتوفى ٦٨٢ هـ :

[وإن طين الأرض النجسة أو بسط عليها شيئا طاهرا ، صحت صلاته عليها مع السكرامة . وهذا ظاهر كلام أحمد وهو قول مالك والأوزاعي والشافعي واسحق . وذكر أصحابنا رواية أخرى : أنه لا يصح لأنه مدفن للنجاسة أشبه بالمقبرة ، ولأنه معتمد على النجاسة أشبه ملاقاتها ، والأول أولى ، لأن الطهارة إنما تشترط في بدن المصلي ، وثوبه ، وموضع صلاته ، وقد وجد ذلك كله . والعلة في الأصل غير مسلمة بدليل عدم صحة الصلاة بين القبور وليس مدفنا للنجاسة . وقال ابن أبي موسى : إن كانت النجاسة للبسوط عليها رطبة ، لم تصح الصلاة وإلا صحت] (٢) .

هذا هو رأى الفقهاء في صحة الصلاة على أرض نجسة . لقد قال بعضهم بصحتها في حالة بسط شيء طاهر عليها ، وبالرغم من أن ذلك مكروه ، إلا أنه ممكن .

(١) الشرح الكبير - ٤٧٩

(٢) المرجع السابق ١٥ ص ٤٧٩ .

ترى ماذا كانت تقصد الكرامية بصحة الصلاة في موضع نجس؟ وهل قالت بإمكانها مع كراهية ذلك كما قال بعض الفقهاء؟

هذا ما لا يمكن الجزم به، لعدم وجود الكتب الأم التي ألفها الكرامية ووضعوها فيها مذهبهم.

ولا بد قبل ترك باب الصلاة إلى غيره، أن نستوفي ما قالته الكرامية في هذا الباب.

بقي كلامهم عن النية في الصلاة، وصلاة المسافر، أما الصلاة على الناسق المعين، والصلاة على الميت فستأتى في الكلام على غسل الميت وكفنه ودفنه.

النية في الصلاة: أوجبت الكرامية صحة الصلاة المفروضة بغير نية، زاعمة أن نية الإسلام في الذر الأول كافية عن نية كل فريضة من الفرائض. (١)

والنية — كما سبق الذكر — شرط من شروط الصلاة وركن من أركانها، ويعنى بها القصد. والنية في الفقه معناها: القصد أيضا.

[يقال نواك الله بخير أى قصدك، وعملها القلب، فإن لفظ نواه، كان تأكيداً. وإن سبق لسانه إلى غير ما نواه، لم تفسد صلاته، وإن لم ينطق بلسان أجزأ. وهى واجبة لا نعلم فيه خلافاً، ولا تنعقد الصلاة إلا بها، ولا تسقط بحال لقول الله تعالى: وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين. والإخلاص عمل القلب، وهو أن يقصد بعمله الله تعالى وحده دون غيره. ولقول النبي صلى الله عليه وسلم، إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، (٢)]

(١) أنظر البغدادى. الفرق بين الفرق ص ٢٢٤، والاسفرائينى. التبصير ص ١٠٤

(٢) الشرح الكبير ص ١٠٨ من ٤٩٨ ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى الفقه على المذاهب الأربعة ص ١٠٧ وما بعدها.

أى أنه لا تجب أى صلاة بغير نية كما قالت الكرامية . حقا إن الأعمال بالنيات ، وأن النية عملها للقلب وإن لم ينطق بها اللسان ، إلا أنه يجب أن تكون هناك نية فى كل فريضة من الفرائض . ولا يعقل أن يكون قبول الناس الإيمان فى الذر الأول، كافيا فى أداء الفرائض بلا نية — كما صرحت بذلك الكرامية . لأن الإيمان الذى قبله الناس فى الذر الأول ، لم يتضمن سوى التوحيد والإسلام لله بغير تفصيل للفرائض ولا لأركانها . زد على ذلك أن الكرامية يعتبرون الإيمان قولاً بلا عمل، أى أنه إن كانت هناك ثغرة يمكن أن ننفذ منها الذين يعيرون على الكرامية لاستدلالهم واستشهادهم بوجود نية الإسلام فى الذر الأول بأن الإيمان لله يقتضى العمل بأركان الإسلام ، فإذا ما قبل الناس الإيمان فلا بد من العمل ، كان هناك بعض الحق فى الدفاع عنهم بأن قبول الإيمان ونية الإسلام فى الذر الأول يعنى نية كل فريضة . إلا أن هذا الدفاع يسقط ويهوى بوجوب وجود النية فى كل فريضة ، وفى كل صلاة على حدة ، بالإضافة إلى سقوط هذا الدفاع بسبب قول الكرامية فى الإيمان بأنه قول بلا عمل .

بعد الكلام عن النية فى الصلاة ، ننتقل إلى الكلام عن صلاة المسافر .

صلاة المسافر :

يقول البغدادى . [ثم إن ابن كرام أبدع فى الفقه حماقات لم يسبق لإليها . منها قوله فى صلاة المسافر : أنه يكفيه تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام .] (١)

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٢٢٣

ولا أدري ماذا يكون تعليق أى قارىء على هذا إلا أن يضيف بعد : ولا تشهد ولا سلام كلية يتم المقصود وهى : ولا صلاة أيضا . إذ أن الفرد القاصر الذى لم يصل بعد إلى مرحلة النضج العقلى ، لا يقبل أن تكون هناك صلاة بغير وجود لإركانها ومقوماتها التى عرفناها من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، فكيف بالبالغ العاقل ؟

اننى لا أتصور صلاة بغير ركوع ولا سجود ، ولا قيسام ولا قعود ، ولا تشهد ولا سلام إلا أن تكون بلا قراءة قرآن أيضا . وماذا يضير لو حذفت التكبير الذى جعلته الكرامية — كما قال البغدادى — كفاية للمسافر ، لا شئ ينقص ، كما لا شئ يزيد لو بقى التكبير ، على أن هذه الصلاة المذكورة تصبح للبريىض العاجز عن الحركة لعاهة عنده ، أما المسافر فقد أباح الله له القصر فى الصلاة فقط أما إذا كانت الصلاة كما ذكروا فيكون يؤمننا بأمره صلاة إذا كبرنا تكبيرتان ، ولا ينقصنا حينئذ إلا أن نساfer حتى تكون صلاتنا صحيحة ومقبولة .

وأشك شكاً كبيراً فى هذا النص الذى أورده البغدادى فى صلاة المسافر على لسان الكرامية ، إذ أن الكرامية قبل كل شئ . فرقة زعيمها — محمد بن كرام — مسلم ينتمى إلى الدين الحنيف وعدت فرقته من فرق الإسلام ، وتكتب فى كتب الفرق والملل والنحل تحت « الفرق الإسلامية » ، فلا يمكن أن يصل بابن كرام الشطط العقلى إلى درجة تجعله يهذى بما نقله عنه البغدادى ، وهو الذى عرف بالزهد والتقشف .

فلا يمكن أن يكون زهده وتقشفه قد وصل به إلى الزهد والتقشف فى صلاة

المسافر. ويؤسفي عدم وجود أدلة تثبت براءة ابن كرام عما قاله البغدادي ، كما
يؤسفي عدم وجود أدلة تثبت صحة كلام البغدادي ، ولا أستطيع في موقف كهذا
إلا أن أقف موقف الشك ، وأبين حكم صلاة المسافر عند الفقهاء .

يقول أحد الشافعية وهو النووي :

(يستحب للمسافر أن يكبر إذا صعد للثنايا وشبهها ، ويسبح إذا هبط الأودية
ونحوها ، ويكره رفع الصوت بذلك لحديث جابر . قال : كنا إذا صعدنا كبرنا
وإذا نزلنا سبحنا) (١)

إذن لم يجعل التكبير كفاية من باقي أركان الصلاة في مذهب الشافعي ، ولو كان
في التكبير كفاية لصرح بذلك أئمة الفقه في كتبهم .

[وقال إبراهيم في المسافرين : إذا كانوا رفاقاً أذنوا وأقاموا ، وإن كان وحده
أقام الصلاة] . (٢)

ولم يرد الاختصار في أركان الصلاة ، وإنما جاء الاختصار في عدد
الركعات فقط .

قال تعالى في كتابه العزيز : « وإذا ضربتم في الأرض فليس جناح أن تقصروا
من الصلاة إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا » النساء : ١٠١

ولا يجوز القصر إلا في صلاة الظهر والمصر والعشاء . ولم يطلق القصر في أي
سفر طال أو قصر ، بل حدد السفر الذي يجوز فيه القصر .

(١) النووي • المجموع - ٤ ص ٣٩٥

(٢) الشرح الكبير - ١ ص ٣٩٧

[ولا يجوز الفصر إلا في مسيرة يومين وهو أربعة برد ، كل برید أربعة فراسخ فذلك ستة عشر فرسخا ، لما روى عن ابن عمر وابن عباس : كانا يصليان ركعتين ويفطران في أربعة برد فما فوق ذلك .] (١)

وعلى مذهب الكرامية تبطل صلاة المسافر ، لأنه إن وجد المسافر فإن الصلاة غير موجودة بالصورة التي ذكروها والتي جاءت في كتاب البغدادى وغيره .

الصلاة على الميت والفاسق الممين :

تحدثت الكرامية في الجنائز وفي كيفية الصلاة على الميت . فقال ابن كرام : إن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين ، وإنما الواجب كفنه ودفنه (٢) وهذا القول يخالف قول الفقهاء من أن غسل الميت والصلاة عليه فرضان . وفي « المجموع » :

« قال المصنف رحمه الله : وغسله فرض كفاية (٣) لقوله صلى الله عليه وسلم : الذى سقط عن بعيره اغسلوه بماء وسدر » (٤)

هذا الحديث رواه البخارى ومسلم . وليس فقط غسل الميت والصلاة عليه فرض كفاية ، وإنما أيضا تكفينه ودفنه فروض كفاية بلا خلاف في ذلك بين الفقهاء .

(١) النووى . المجموع - ج ٤ ص ٣٢١

(٢) البغدادى . التفرق بين الفرق

(٣) فرض الكفاية معناه : أن من فعله من فيه الكفاية ، سقط المخرج من البابين ، أما

لذا لم يفعله أحد من البابين ، كانوا آثمين .

(٤) المجموع ١٢٨/٥

« تكفين الميت فرض على الكفاية لقوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي خر عن بعيره : كفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما » . (١)

وقال صلوات الله عليه وسلامه : « صلوا على صاحبكم » . وهذا أمر للوجوب وقال أيضا : « صلوا على من قال لا إله إلا الله » .

وقد خالف بعض المالكية هذا ، حيث جعلوا الصلاة على الميت سنة لا فرضاً ، وهذا هو قول الكرامية أيضا .

وقد أوجبت الكرامية دفن الميت وتكفينه . وهم يتفقون وباقي الأئمة والفقهاء في ذلك سواء الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنبلية ، لأن في ترك الميت أذى للناس ، وهتك لحرمه الميت .

ولكن هل يصلى على أى فرد سواء أعلن إسلامه وقال الشهادتين أو أمر كبتى الشهادة ؟ على مذهب الكرامية القائل بأن الناس جميعاً آمنوا بالله في الذر الأول ، تجب الصلاة على كل من مات . وبالطبع يدخل في الصلاة على الميت الصلاة على الفاسق المعين .

الصلاة على الفاسق المعين :

تلعن الكرامية الفاسق المعين ، وتقول إنه لا يخلد في النار ، وإنما اللعنة تحل عليه من ناحية استحقاقه للعقاب . ورغم ذلك ، فإنه يجب الصلاة عليه عند الموت لاستحقاقه الثواب أيضا بحكم إسلامه ، ولكون الصلاة عليه فرض كفاية .

يقول صلى الله عليه وسلم : « صلوا على من قال لا إله إلا الله » .

(١) المرجع السابق ١٨٨/٥ . هذا الحديث رواه البخارى ومسلم من رواية ابن عباس وليس في الصحيحين « اللذين مات فيهما » بل أكثر روايتها « كفنوه في ثوبين » .

ولا أحد يبدع الكرامية في هذا القول ، لأنهم يوافقون أهل السنة والجماعة والمرجئة والشيعة في أن الفاسق لا يخلد في النار ، وأن الصلاة عليه جائزة بل واجبة لاستحقاقه الثواب .

يقول ابن تيمية : وقد تنازع الناس في لعن الفاسق المعين ، فقيل إنه جائز كما قال ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كآبي الفرج بن الجوزي وغيره . وقيل إنه لا يجوز كما قالت ذلك طائفة أخرى من أصحاب أحمد وغيرهم كآبي بكر عبد العزيز وغيره .

والمعروف عن أحمد كراهية لعن المعين كالخجاج بن يوسف وأمثاله ، وأن يقول كما قال الله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » .

وقد ثبت في صحيح البخاري أن رجلا كان يدعى خمارا ، وكان يشرب الخمر وكان يؤتى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيضربه . فأتى به مرة إليه ، فقال رجل لعنه الله ، ما أكثر ما يؤتى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيضربه فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لا تلعنه ، فإنه يحب الله ورسوله .

فقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم ، عن لعنة هذا المعين الذي كان يكثر شرب الخمر معللا ذلك بأنه يحب الله ورسوله ، مع أنه صلى الله عليه وسلم لعن شارب الخمر مطلقا . فدل ذلك على أنه يجوز أن يلعن شارب الخمر المطلق ولا تجوز لعنة المعين الذي يحب الله ورسوله .

ومن المعلوم أن كل مؤمن لابد أن يحب الله ورسوله ولكن في المسلمين هم منافقون ، فأوائك ملمعون لا يحبون الله ورسوله . ومن علم الواحد من هؤلاء وعلم نفاقه ، لم يصل عليه إذا مات لقوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره » ، التوبة : ٨٤

ومن جوز من أهل السنة والجماعة لعنة الفاسق المعين ، فانه يقول يجوز أن
أصلى عليه وأن ألعنه ، فانه مستحق للثواب مستحق للعقاب .

فالصلاة عليه لاستحقاقه الثواب ، واللعنة لاستحقاقه العذاب . واللعنة البعد
عن الرحمة ، والصلاة عليه سبب للرحمة . فيرحم من وجهه ويبعد عن الرحمة من آخره .

وهذا كله على مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أهل السنة والجماعة
ومن يدخل فيهم من الكرامية والمرجئة والشيعة ومذهب كثير من الشيعة الامامية
وغيرهم الذين يقولون إن الفاسق لا يخلد في النار . (١)

الصيام :

الركن الثاني من أركان الاسلام هو الصوم . والصوم هو الامتناع عن الطعام
والشراب وعن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس . ولا بد من نية
الصيام قبل الصيام ، وهذا يخالف ما قالته الكرامية .

تقول الكرامية : تكفى نية الاسلام في الابتداء عن وجوب النية لأى ركن
من أركان الاسلام .

يقول القنوى :

« ولا يصح صوم رمضان ولا غيره من الصيام إلا بالنية (٢) لقوله صلى الله
عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » .

ولأن الصيام عبادة محصنة ، فلا يصح القيام به من غير نية ، كما في الصلاة
لا تصح بغير نية .

(١) منهاج السنة النبوية ٢/٢٥١ ، ٢٥٢

(٢) المجموع ٦/٢٨٨

وتجب النية لكل يوم ، لأن صوم كل يوم عبادة منفردة يدخل وقتها بطلوع الفجر ويخرج وقتها بغروب الشمس . لا يفسد بعبادة ما قبله ولا بفساد ما بعده ، فلم يكفه فيه واحدة كالصلوات ، ولا يصح صوم رمضان ولا غيره من الصوم الواجب بنية من النهار ، كما روت حفصه رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ومن لم يبيت الصيام من الليل ، فلا صيام له .

الحج .

وكما ادعت الكرامية صحة الصيام بلا نية ، كذلك قالت بصحة الحج بلا نية . إذ أن النية التي كانت في الذر الأول كافية ، وفيها الغنية عن أية نية أخرى .

يقول النووي :

« ... وهل يفتقر إلى النية (٢) وجهان : أحدهما : يفتقر إلى النية ، لأنها عبادة تفتقر إلى البيت فافتقرت إلى النية كركعتي المقام . والثاني : لا يفتقر ، لأن نية الحج تأتي على ذلك كما تأتي على الوقوف » (٣)

وتكفي نية الحج في أداء باقي أفعال الحج من الوقوف بمرقات ومزدلفة ، ومن الطواف والسمي والرمي . والذي يهمننا هنا هو أن الحج كفريضة من الفرائض ، يفتقر إلى النية كشرط أساسى لقبوله عند الله تعالى . وهذا أكبر دليل على عدم صحة قول الكرامية بعدم وجوب النية في الصلاة والصوم والحج .

(١) يقصد هنا الطواف بالبيت الحرام .

(٢) المجموع ١٤/٨

(٣) يقول البهادى في « الفرق بين الفرق » ص ٢٢٤

« ناظرت ابن مهاجر في مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية سنة سبعين وثلاثمائة ... »

لم تقتصر آراء الكرامية في الفقه على ابن كرام وحده ، بل إن زعيما من زعماء الكرامية في عصره ، وهو إبراهيم بن مهاجر — مؤسس المهاجرية — كان معاصرا لعبد القاهر البغدادى ، يقال إنه اُبتدع في الفقه آراء لم يسبق إليها . فزعم أن الزانى عرض في الجسم الذى يضاف إليه الزنا .

والزنا معناه : أن يأت رجل من أهل الإسلام امرأة محرمة عليه من غير عقد ولا شبهه عقد ، وغير ملك ولا شبهة ملك ، وهو عاقل ، بالغ ، مختار ، عالم بالتحريم . فإن فعل ذلك ، أطلق عليه اسم الزانى ، ووجب عليه الحد .

يقول تعالى في سورة النور : ٢

« الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » .

يقول ابن مهاجر : إن المحدود في الزنا غير الزانى ، لأن كلمة « زانى » ليست جسما ، بل هى عرض حال فى جسم . كذلك أيضا بالنسبة للسارق ، فالملقطة عرض في السارق غير السارق ، لأن السارق عرض في جسم ، وما إلى ذلك مثل المجلود وغيره . فكلها أعراض في أجسام وليست أجساما . فإذا عوقب الزانى على فعله ، كان المعاقب حينئذ غير الزانى ، لأن الزانى عرض أضيف إلى الجسم وبه سمي زانيا . أى أن المعاقب هو العرض ، لأن الجسم — أى القائم بذاته حسب مفهوم الكرامية — لا يزنى . وإنما الزنا فى حد ذاته فعل خارجى يضاف إلى الجسم ، فإن جلد الزانى ، فليس هو المجلود لإضافة الزنا إليه بغير قيامه بأى فعل .

يقول البغدادى :

« وكان فى عصرنا شيخ الكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر . اخترع ضلالة لم يسبق إليها . فزعم أن الزانى عرض في الجسم الذى يضاف إليه الزنى ، والسارق

عرضى فى الذى تضاف إليه السرقة ، وليس الجسم زانيا ولا سارقا . فالمجلود والمقطوع عنده غير الزانى والسارق ...

ناظرت ابن مہاجر ... فى هذه المسألة ، وألزمتہ فیہا أن المحدث فى الزنا غير الزانى ، والمقطوع فى السرقة غير السارق ، فالتزم ذلك . فالزمتہ أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة فى جسم قديم ... ، (١) .

ويمكن اعتبار الفعل ذاته عرضا فى جسم ، فى حين لا يمكن اعتبار الفاعل عرضه فى الجسم . ففعل الزنا من حيث كونه من الأفعال التى تقوم بها الجوارح ، ومن حيث قيامه بالأعضاء ، يمكن اعتباره عرضا من هذا الوجه .

ويمكن أن يقال ذلك على السرقة وعلى كل فعل كان معصية أو طاعة ، محظورا أو مباحا .

وإن كان ابن مہاجر قد قال بأن الزانى عرض فى الجسم ، لأن الزانى عنده يعتبر أسماء والاسم عرض ، دون أن يكون هذا تشييعا من البغدادى والأسفرائينى ، فإنه لا يمكن قبول هذا القول من ابن مہاجر .

ولو كان ابن مہاجر قد قال ذلك لفهمه الحديث النبوى الآتى فيها خاصا ، إلا أن الزانى يعد شيئا عارضا فى هذه الحالة لا يدوم مع دوام المؤمن . فإذا ما انتهى الفعل ، صار المؤمن بعده مؤمنا كما كان . يقول الحديث :

« لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » .

ربما عدّ ابن مہاجر الزانى فى هذه الحالة غير الجسم ، أى غير الفرد القائم

(١) الفرق بين الفرق ٢٢٤ ، ٢٢٥ الأسفرائينى . التبصير فى الدين ١٠٤ .

بذاته ، لأن الزانى حين يزنى لا يكون مؤمنا . فالؤمن غير الزانى فى هذه الحالة ، بالرغم من أنها جسم واحد فى الظاهر .

ولو كان ابن مهاجر قد فهم هذا من الحديث ، لكان له ما يبرر قوله بأن المعاقب فى الزنى غير الجسم . ولكنه لم يكتف بقوله إن الزانى هـرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنا ، والسارق عرض فى الجسم الذى تضاف إليه السرقة ، وليس الجسم زانيا ولا سارقا ، بل تعداه إلى القول بأن أسماء الله أراض فيه ، وكذلك اسم كل مصمى عرض فيه ، مما ألزمه بعد ذلك أن يكون معبوده عرضا .

ويقول الاسفرائينى فى « التبصير فى الدين » ، أن زعيما من زعمائهم - ولم يذكر اسم هذا الزعيم - كان يريد تفصيل الكلام على الفقه .

« وكان يقول إن علم الشافعى وأبى حنيفة جعلته لا يخرج من سراويل امرأة . ومن تكلم على سبيل التحقيق على علم الشريعة ، وقصد الأزواء بأئمة الدين ، وتكلم فيهم وفى علم الشريعة بمثل هذا الكلام ، كان بعيدا من أن يكون له حظ من الديانة » (١) .

هذه جملة آراء الكرامية فى الفقه ، عرضتها كما وجدت ها هنا كتب الفرق والديانات ، وصى أن يكون فى هذا الكلام أقتراب بقدر الامكان من قول الكرامية ، خاصة أن معظم الذين نقلوا عنهم آراءهم فى الفقه كانوا مبالغين فى إظهار أخطاء الكرامية فى صورة كبيرة وواضحة .

خاتمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من عرضنا السابق لمذهب الكرامية في الأصول والفروع، نستطيع أن نقول:

أولاً: أن الكرامية نشأت أول ما نشأت بأقليم خراسان، وهي تنسب أصلاً لابن عبد الله بن كرام. وقد اختلف في تسميته أهو بتشديد الراء أم بفتحها وتخفيفها. وقد وجدت ابن حجر ينقل نصاً على لسان محمد بن الهيصم الكراي في «لسان الميزان» الجزء الخامس ص ٣٥٤، يقول فيه إن ابن الهيصم يرى أن «كرام» بتخفيف الراء وفتحها، أو بتخفيف الراء وفتح الكاف والراء «كرام». وهو لقب له كناية عن كثرة كراماته وكناية عن إشتهاره بالكرم.

ولكن لم يتوفر لدى المصادر التاريخية الأصلية لإثبات مثل هذا الأمر، مما كان سيؤدي إلى تغيير الاسم الذي اشتهرت به الكرامية على مر السنين من «الكرامية» إلى «الكرامية».

ثانياً: كان إقليم خراسان بما فيه سجستان — موطن ابن كرام — موطناً للشبهة والحشوية والمجسمة، ومرجعاً خصباً لمذاهب الثنوية: زرادشتية وماتوية ومزدكية، بالإضافة إلى مذاهب المجوس. وكان ملتقى للعلم والعلماء من شتى البلدان، ومركزاً هاماً من مراكز الثقافة في العالم الإسلامي في القرون الأولى للهجرة النبوية، مما كان له أكبر الأثر في نشأة ابن كرام وثقافته.

ارتحل ابن كرام من «زرنج» القرية التي ولد بها إلى ينيسابور طلباً للعلم، وهناك تلقى علوم الفقه والحديث. وسافر إلى مكة وجاور بها خمس سنوات، كما سافر إلى بيت المقدس وأقام به خوانق الذكر والتدريس

وقد ذكر الدمشقي الحصني في دفع شبهة من شبه وتمرد ، أن ابن كرام التقى بالامام أحمد بن حنبل ، ولم يذكر أين التقى به . وأرجح أنه قام برحلة تعتبر من الرحلات الهامة التي قام بها ، وهي سفره إلى العراق حيث التقى بالامام أحمد بن حنبل هناك في بغداد .

وقد كان لهذا اللقاء أثره الواضح في القول بخلق القرآن ، وبعض الأقوال الأخرى في الفقه .

ثالثا : عاشت الكرامية في أحضان نهضة عليية وأدبية عظيمة منذ أن أسسها ابن كرام في القرن الثالث الهجري إلى أن احتضنها أتباعه في القرون التالية لهذا القرن . وإن كانت الظروف السياسية في العصر العباسي الأول مضطربة نتيجة للفتن والدسائس التي قامت بين الأمين وأخيه المأمون ، إلا أن هذا لم يمنع العلماء من الإستمرار في نشاطهم العلمي . فظهرت كثير من الفرق ، ولازدهرت فرق أخرى كان منها الكرامية .

وأبعا : انقسمت الكرامية إلى فرق شأنها شأن أي فرقة أخرى ، واختلف العلماء في عدد هذه الفرق وإن لم يختلفوا في نسبتها جميعا إلى الفرقة الرئيسية المفسوبة لابن كرام ، لعدم وجود اختلافات رئيسية بينها وبين الفرقة الأم . وقد جعلت هذه الفرق ثمان وهي :

١ - الاسحاقية : أتباع أبي يعقوب اسحق بن محشاد وابنه أبي بكر . وكان ظهورهما في القرن الرابع الهجري .

٢ - الهيصمية : أتباع أبي عبد الله محمد بن الهيصم الذي كان أقرب الكرامية إلى آراء أهل السنة والجماعة ، مما جعلهم يطلقون عليه لقب «المقارب» ، وعلى فرقته «المقاربة» .

٣ — المهاجرة : أتباع إبراهيم بن مهاجر الذى عاصر عبد القاهر البغدادي المتوفى ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م . وقد قامت بينهما مناظرات فى عام ٣٧٠ هـ .

٤ — العابدية : أتباع عثمان العابد .

٥ — الزينية : أتباع زريرن الفرجستانى .

٦ — الحديدية : أتباع صيد بن كسيف .

٧ — الثنوية : أتباع أحمد الثنوى .

٨ — السورمية : أتباع رجل يعرف بالسورمين .

هذه هى أهم الفرق التى تشعبت عن «الكرامية» أتباع أبى عبد الله ابن كرام ، وقد ظهر معظمها فى القرنين الرابع والخامس الهجريين .

ولا أضع هذا التقسيم نتيجة قطعية ، بل يمكن لباحث آخر أن يتوصل إلى نتيجة أدق إن استطاع الحصول على وثائق أكثر أصالة وأصح إسنادا .

خامسا : كانت الكرامية من أكبر الفرق السياسية والكلامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، إذ لا تنفى لهم نصرة السلطان محمود بن سبكتكين وإبنه من بعده ، وكانت لهم هذه الكلمة المسموعة ، والمكانة العالية .

وكان لهم من النفوذ ما كان يخشى ، ومن البطش ما كان يحذر منه ، إذ استطاعوا طرد الفخر الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ) من هراة عام ٥٩٠ هـ عقب إصطدامه مع بجد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة الكرامى الهيصمى ، كما دسوا السم لابن فورك الأشعرى ، فأت متأثرا به .

سادسا : لإشتهر الكرامية بمذهبهم المجسم ، فكان تصورهم لله تعالى تصورا

ماديا . فهم يرونه جسما ، ماديا لا كالأجسام ، وجوهراً لا كالجواهر . ويقول ابن كرام في كتابه «عذاب القبر» ، إن الله إحدى الذات ، إحدى الجوهر .

وأجمعت الكرامية على أن الله تعالى محل للحوادث - مع ملاحظة أن هذه الحوادث لا توجب لله وصفا ولا هي صفات له - وقالوا إن هذه الحوادث هي إرادته لإيجاد الكائنات ، فإنه إذا أراد شيئا يقول «سكن» ، هذا الأمر يتكون من كاف ونون وسمع وبصر وإرادة ، وكل هذه يحدثها الله في ذاته ليوجد بها الأشياء . وهو لهذا محل للحوادث عندهم .

وقد كفرهم سائر للفرق لهذا القول ، واسكن الشهرستاني يذكر في «الملل والنحل» أنهم فرقوا بين الحادث والمحدث . فالحدث هو الحروف والأصوات التي يحدثها في ذاته ليوجد بها الأشياء أو ليعدها ، أما المحدث فهو الذي يحدث عقيب الحادث ويبين الذات المقدسة ، وهو الجواهر والأعراض المكونة لأجسام الموجودات .

وبالرجوع إلى معاجم اللغة العربية ، لم أجد تفرقة بين الحادث والمحدث . وإن كان الكرامية قد وضعوا مثل هذه التفرقة ، فما ذلك إلا لاحترازهم من الوقوع في القول بأن العالم حال في الله والله حوله . أي بعبارة فلسفية أن الله الذي هو جسم لا كالأجسام وأحدى في ذاته وجوهره ، لا وجود له بغير العالم الذي هو بمثابة أعراضه اللازمة له . فلا جوهر في الوجود إلا الله ، ولا وجود له بغير أعراضه التي لا تحدث إلا في ذاته ، فيصبح الله والعالم هنا متضايقان لا وجود لأحدهما بدون الآخر .

وبذلك تظهر وحدة وجود مادية ، طرفاها الله والعالم .

وإن قيل إن الكرامية لم تقل بحلول الحوادث في ذات الله إلا لاجتنابها القول بتعاقب الحوادث على ذاته ، فهو أمر يمكن التشكيك فيه . إذ يعضى المذهب منسجما في تكوينه الداخلى من الناحية الفلسفية ، وتظهر آراء الكرامية في القول بخلق العالم ، الأمر الذى يتضح منه عدم وجود تفرقة — حتى عندهم — بين الحوادث والمحدث .

سابعاً : تقول الكرامية إن الله إذا أراد إفناء هذا العالم ، فإنه يحدث في ذاته فعلا به يفنى أجزاء العالم ، هذا الفعل هو قوله للوجود : افن ، أو اعدم ، وهذه الكلمة تتكون من حروف وأصوات ، وإرادة وسمع وبصر ، وكل هذه الأشياء تحدث في ذاته تعالى . ولكنه لا يمكنه أن يفنى العالم كله بقول واحد ، بل يتطلب الإفناء إحداث قول لكل موجود يراد إعدامه ، وبهذا تتعاقب الحوادث على الذات المقدسة .

ولما كانت الكرامية تنفى تعاقب الحوادث عليه ، وقعت فيما هو أشنع منه ، فقالت إنه سبحانه وتعالى لا يقدر على إعدام كل أجسام العالم ، وأن ذاته لا تتخلو عن الحوادث في المستقبل وإن كانت قد خلت منها في الازل .

وهذا يفسر قولهم بخلق العالم وحدوثه ، فأنه خلق العالم ، ولكنه لن يفنيه كله في المستقبل . وتتضح هنا رواقية ابن كرام وأتباعه ، كما يتضح مذهبهم في القول بوحدة الوجود المادية وإن لم يقولوا بها صراحة .

وقد أوضحت خلال صفحات البحث مدى تأثر الكرامية هنا بأقوال فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو .

ثامنا : تأثرت السكرامية تأثرا واضحا بما عاصرتة من مذاهب وملل ونحل ، فكما تأثرت بفلاسفة اليونان في القول بوحدة الوجود المادية والقول بحلول الحوادث في الذات الإلهية ، تأثرت أيضا بالمجوس والثنوية في القول بتناهي الله من الجهة التي يلاقى منها العرش وهي جهة السفلى . كما صرحت بأن الله مستقر على العرش إستقرارا مكانيا ، وإن كان هذا القول خارجا على أقوال المسلمين ، إلا أنه لا يتناقض مع قولهم بمادية الذات الإلهية . فإذا كان الله جسما وله عرش — كما جاء في الكتاب المقدس — فإن صلة هذا الجسم بعرشه صلة مادية ، أى أنه مستقر على العرش إستقرارا مكانيا ماديا .

تاسعا : تعتبر السكرامية من الصفاتية المغالية ، فهي قد أثبتت الصفات الإلهية كما أثبتتها الأشاعرة وكما جاءت في الكتاب والسنة ، إلا أنها غالت في هذا الإثبات حتى أدى بها ذلك إلى التجسيم .

عاشرا : تناوات السكرامية مسألة التحسين والتقبيح بالدراسة والبحث ، وكل من تكلم عن هذه المسألة عندهم ، كان يرجعها إلى المعتزلة وإلى تأثرهم بهم فيها . ولكن عثرت على نص في مخطوط الآمدى « أبكار الأفكار ، الجزء الأول ص ٥٧٥ يقول فيه :

« ... ذهبت المعتزلة والسكرامية والبراهمية والثنوية والتناسخية إلى أن الأفعال منقسمة في أنفسها إلى حسنة وقبيحة ... » .

ويؤيد ذلك قول الأرموى في مخطوط « نهاية الوصول في دراية الأصول ،

... ذهبت الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الخنفية إلى أن العقل قد يحكم إستقلالاً بحسن بعض الافعال وقبحه

فلم تكن المعتزلة لإذن أول من قال بالتحسين والتقييح العقليين ، وإنما سبقهم إلى ذلك قوم آخرون .

لقد تأثرت الكرامية بمسألة التحسين والتقييح العقليين ، وبذات عليها الكثير من المسائل ، فقالت بضرورة كون الإنسان أول خلق الله تعالى لكي يصح منه الإعتبار ، كما قالت إن الناس محجوجون بمقولهم إلى أن تأتيهم الرسل .

أما الرسول عندهم فقد فرقوا بينه وبين المرسل ، وقالوا بإنتهاء رسالته بإنتهاء حياته فيصبح في قبره رسولا غير مرسل . كما قالت بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول سوى الوحي إليه وسوى المعجزة وسوى المعصية عن المعصية . ولذا قالت بعدم عصمة الانبياء عصمة لا متناهية . فقالوا : كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حداً ، فهم معصومون منه وغير معصومين بما دون ذلك ، بل جوزوا عليهم — الانبياء والرسل — جواز الخطأ في التبليغ .

وبنظرة إلى هذا القول ، نجد أنه يؤدي لا محالة إلى عدم إسباغ القداسة على الانبياء في قبورهم . ويؤكد هذا قولهم بأن زيارة قبر الرسول ليست نقلاً كما أنها ليست فرضاً . وهم إذا مروا على قبر أحد الرسل فإنهم يقولون : لقد أدبت رسالتك .

وانتهى بعضهم من هذا القول إلى القول بتفضيل بعض الاولياء على الانبياء

والرسل ، بل وضع حديث قيل فيه : يأتى فى نهاية الزمان رجل يقال له محمد بن كرام ، تحيا به السنة .

وحديثهم عن الرسالة والرسول والإيمان بالله الذى هو قول عندهم بلا عمل ، ولا يزيد ولا ينقص ، يرتبط لإرتباطا وثيقا بالتنسين والتقييح كما يرتبط أيضا بمذهبهم الفقهى . وبهذا يصيح المذهب السكرامى مذهباً متكاملأ ، ففسجها ، ومرتبطا بعضه البعض من الناحية الفلسفية .

وقد بحثت السكرامية أيضا فى السياسة ، وقالت إن الامامة « الخلافة » تثبت بإجماع الأمة بلا نص ولا تعيين ، وهو قول أهل السنة أيضا . وقد جوزوا البيعة لامامين فى قطرين فى وقت واحد .

وقالت أهل السنة والجماعة : لا تصح الامامة إلا لواحد فى جميع أرض الإسلام ، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق ، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر ، فيجوز لأهل الصقع عقد الامامة لواحد يصلح لها منهم .

وهذا ما قالته السكرامية وإن كان كل من كتب عنها لم يذكر للشروط التى أوردتها لصحة إمامة أكثر من واحد فى قطرين فى آن واحد . وقد كفرت السكرامية لهذا القول ، ولكن حدث بعد ذلك أن قامت خلافات ثلاث : إحداهما فى القاهرة ، والثانية فى بغداد ، والثالثة فى قرطبة . وكانت كلها على وفق السنة . وأخيرا لا نستطيع أن نقول إن السكرامية كانت أشعرية أكثر منها معتزلية ، أو كانت مرجئية أكثر منها خوارجية ، وإنما نقول إن السكرامية على الرغم من تأثرها بملل شتى ومذاهب حجة ، لها كيانها الخاص ومبادئها التى لا انفردت بها وه يزتها عن غيرها ، وبها استطعنا أن نفرق بينها وبين غيرها من الفرق ، وأن نقول إن هذه فرقة تسمى « السكرامية » .

من

مراجع البحث

أولاً: المخطوطات العربية:

المؤلف	اسم المخطوط
ج ١، ج ٢	١ — أبقار الأفكار
	٢ — إرشاد القاصد لآسنى المقاصد شمس الدين الانصارى
ج ٢٢	٣ — تاريخ دمشق ابن عساكر
ج ١٤	٤ — تاريخ الاسلام الذهبي
	٥ — تبصرة الأدلة النسفى
ج ١	٦ — التذكرة فى أحكام الجواهر ابن متويه
	٧ — تذييل من شرح المواقف لم يعلم مؤلفه
	٨ — التمهيد فى أصول الدين النسفى
	٩ — رسالة فى الفرق الضالة حسين الاوضروى
	١٠ — رسائل فى الفرق الاثنتين وسبعين أحمد الكردى
	١١ — روضة الجنان لم يعلم مؤلفه
	١٢ — رسالة فى بيان مذهب السلف عين القضاة
	١٣ — السيوف الهندية على بن محمد الميلي
ج ١-٢	١٤ — الشامل الجوينى
ج ١، ج ٢	١٥ — شرح العميون ابن كرامة الجشمى
ج ١٢ مجلد ٢	١٦ — عقد الجمان العيني
ج ١، ج ٢	١٧ — عمدة المسترشدين المحلى البنى
ج ٢ قسم ٢	١٨ — غايات الأفكار أحمد المرتضى
	١٩ — المنقض على مخالفى المذهب ابن الجوزى

اسم المؤلف	اسم المخطوط
ابو كمال باشا	٢٠ — مجموع رسائل
ابن الجوزي	٢١ — بحال ابن الجوزي
	٢٢ — مختصر في بيان مقالات أهل العالم الثرواني
ج ٣	٢٣ — للمعتمد في أصول الدين الملاحمي
	٢٤ — المعلم الفخر الرازي
	٢٥ — نجم المهتدي عمر عبد الخالق
ج ١	٢٦ — نهاية الوصول الأرموي الهندي
ج ١، ج ٢	٢٧ — نهاية العقول الفخر الرازي
ج ١ مجلد ٢ قسم ٢، ج ٢	٢٨ — الموافيق بالوفيات الصفدي
ج ٢	

الكتب العربية المطبوعة

ج ١-٢	١ — ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين) منهاج السنة النبوية
ج ١ - ٢	٢ — ابن تيمية موافقة صحيح المنقول
	٣ — ابن تيمية الرسائل الكبرى
	٤ — ابن الجوزي (أبو الفرج) دفع شبهة التشبيه
	٥ — ابن الجوزي تليس إبليس
ج ٢-٤	٦ — ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل
ج ٢	٧ — ابن خلدون المقدمة
	٨ — ابن رشد مناهج الأدلة
ج ١١	٩ — ابن كثير البداية والنهاية

اسم المؤلف	اسم الكتاب
١٠ — ابن منظور	لسان العرب ج ١٥
١١ — ابن أبي الحديد	شرح نهج البلاغة ج ١
١٢ — أبو خلف الأشعري	المقالات والفرق
١٣ — أبو ريدة (دكتور) محمد عبد الهادي النظام	
١٤ — ابراهيم حسن ابراهيم (دكتور)	تاريخ الإسلام السياسي والديني ج ٢
١٥ — أ. ج. — أدري	تراث فارس
١٦ — الاسفرائيني (أبو المظفر)	التبصير في الدين
١٧ — الأشعري (أبو الحسن)	مقالات الاسلاميين ج ١، ج ٢
١٨ — الايجي (عبد الدين)	المواقف ج ١، ج ٥، ج ٧، ج ٨
١٩ — البلاقلاني (أبو بكر)	التمهيد ج ١
٢٠ — البردوي	أصول الدين
٢١ — البغدادي (عبد القاهر)	الفرق بين الفرق
٢٢ — البغدادي	أصول الدين
٢٣ — البيهقي	الاسماء والصفات
٢٤ — التفتازاني	شرح المقاصد ج ١، ج ٢
٢٥ — التهانوي	كشف اصطلاحات الفنون ج ١، ج ٢
٢٦ — جولد تسيهر	العقيدة والشرعية
٢٧ — الدمشقي الحنفي	دفع شبهة من شبه وتمرد
٢٨ — دونالد وابر	ليران ماضيها وحاضرها
٢٩ — الرافعي	فتح العزيز ج ١
٣٠ — السفاريني	عقيدة السفاريني ج ١

اسم المؤلف	اسم الكتاب
٣١ - شاهين مكاويوس	تاريخ إيران
٣٢ - الشهرستاني	الملل والنحل ج ١ ، ج ٢
٣٣ - الشهرستاني	نهاية الأقدام ج ١
٣٤ - الطبري	التاريخ الكبير ج ٨
٣٥ - القاضي عبد الجبار	المغنى ج ٧ ، ج ١٧
٣٦ - عبد الرحمن بدوي (دكتور)	أرسطو
٣٧ - عبد الرحمن بدوي (دكتور)	أفلاطون
٣٨ - العتيبي	فتح الوهي ج ٢
٣٩ - عثمان أمين (دكتور)	الفلسفة الرواقية
٤٠ - الغزالي	تهافت الفلاسفة
٤١ - الفخر الرازي	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
٤٢ - الفخر الرازي	لوامع البينات
٤٣ - الفخر الرازي	أساس التقديس
٤٤ - الفخر الرازي	معالم أصول الدين
٤٥ - الفخر الرازي	الأربعين في أصول الدين
٤٦ - فلوطرخس	في الآراء الطبيعية
٤٧ - كريستنش	إيران في عهد الساسانيين
٤٨ - محمود شلتوت	الاسلام عقيدة وشرعية
٤٩ - المقدسي	البدء والتاريخ ج ١ ، ج ٥
٥٠ - المقدسي	أحسن التقاسيم
٥١ - المقرئزي	الخطط ج ٢

اسم المؤلف	اسم الكتاب
٥٢ — الذشار (دكتور) على سامي	نشأة الفكر الفلسفي ج ١، ج ٢
٥٣ — نلينو	التراث اليوناني
٥٤ — نلينو	مجلة الدراسات الشرقية
٥٥ — النورى	شرح المذهب ج ٣ ، ج ٤ ، ج ٥ ، ج ٦ ، ج ٨

المراجع الأجنبية :

- 1 . AL-HALAJ - Kitab Al Tawasin. Massignon.
- 2 - Allard «Michel» - Le problème des attributs Divins dans la doctrine d'al-AS'ARI.
- 3 . Bosworth - The rise of Karramiyya in Khurasan. An essay in «The Moslem World».
- 4 . Encycl of Islam - Vol. II.
- 5 . Massignon «Louis» - Recueil de taxe.
- 6 . Massignon «Louis» - Essai sur les avigines de Lexique technique de la Mystique Musulmane.
- 7 . Short Encyc. of Islam.
- 8 . Sykes - A History of Persia.

فهرست الموضوعات

1900-1901

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	٥
تقديم وشكر	٧
مقدمة	٩
الفصل الأول	
ظروف نشأة السكرامية	١٣
الناحية الاقتصادية	١٨
الناحية السياسية	١٨
نظام الحكم	٢١
الناحية الاجتماعية	٢٢
الناحية الدينية وظهور الفرق	٢٥
الزردشتية	٢٦
المانوية	٢٨
المزدكية	٣٠
المقتنية	٣١
الخرميت	٣٣
المقاتلية	٣٤
الناحية الثقافية	٣٤
الناحية العلمية	٢٤
الناحية الأدبية	٣٦

الصفحة	الموضوع
٢٨	حركة التصنيف
٢٨	تنظيم العلوم الإسلامية
٢٨	الترجمة

الفصل الثاني

٤٣	دراسة مفصلة عن ابن كرام
٤٥	سيرته
٤٦	حياته الأولى — أصله
٤٧	أميرته
٤٨	مولده ونسبه
٤٨	لقبه
٥٤	نشأته ونموه
٥٦	عهد التنقل
٥٦	هجرته من سجستان
٥٩	عهد الاستاذية
٦١	وفاة ابن كرام
٦٢	آثاره ومؤلفاته

الفصل الثالث

٦٩	فرق الكرامية
٧٦	الاسحاقية
٨٧	المبصمية

الموضوع	الصفحة
المهاجرة	٩٣
العابدية	٩٤
الزرينية	٩٤
الحيدية	٩٥
التونية	٩٥
السورية	٩٥

الفصل الرابع

التيارات التجسيمية التي سبقت مذهب الكرامية	١٠٤
أولا : التيارات الدينية	١٠٨
١ - اليهودية	١٠٨
٢ - المسيحية	١١٤
٣ - المذهب الغنوصية	١١٦
المانوية	١١٨
٤ - الحشوية والمجسمة المسلمين	١٢١
الحشامية الحكيمة	١٢٦
الحشامية الجوالية	١٢٨
الجوارية	١٣٠
المغيرية	١٣١
الشیطانية	١٣٢

الصفحة	الموضوع
١٢٣	ثانيا : التيارات الفلسفية
١٣٤	فلاسفة اليونان
١٣٤	١ — أفلاطون
١٣٦	٢ — أرسطو
١٣٨	٣ — الفلسفة الرواقية
١٤١	٤ — الواقعية الحسية
١٤٣	الفرق الاسلامية
١٤٣	١ — الخوارج
١٤٥	٢ — المرجئة
١٤٧	٣ — المعتزلة
١٤٨	التحسين والتقبيح
١٥١	٤ — الاشاعرة
	الفصل الخامس
١٥٥	مناظرات الكرامية مع الفرق الاخرى
	الفصل السادس
١٧٣	الالوهية عند الكرامية
١٧٥	الذات الالهية
١٧٦	الجسم
١٨٣	١ — الملائكية
١٨٤	٢ — الذنطورية
١٨٤	٣ — اليعقوبية

الصفحة	الموضوع
١٨٧	الأدلة العقلية
١٨٨	الأدلة العقلية
١٩١	الرد على الأدلة العقلية
١٩٦	الرد على الأدلة النقلية
١٩٧	التحيز والجهة
٢٠٣	الاستواء والعرشية
٢٠٨	الجوهر
٢١٠	الأدلة على كونه جوهرأ
٢١٤	صفات الله
٢١٤	أولا : صفات الذات
٢١٥	ثانيا : صفات الأفعال
٢١٥	ثالثا : صفات المعاني
٢١٦	العلم الالهي
٢١٦	القدرة الالهية
٢١٩	الارادة الالهية والمشيئة
٢٢١	صفة الحياة
٢٢٢	السمع والبصر
٢٢٥	صفة التكلم
٢٢٨	الحجج النقلية على حدوث القرآن
٢٣١	الحجج العقلية
٢٣٣	حلول الحوادث

الصفحة	الموضوع
٢٣٩	صفات الأفعال عند الكرامية.
٢٤٠	رؤية الله
	الفصل السابع
٢٤٣	العالم عند الكرامية
٢٤٨	الخلق وشرائعه
٢٥٤	إعادة المدوم
	الفصل الثامن
٢٥٩	التحسين والتفبيح عند الكرامية
٢٨٥	الصالح والأصلح
	الفصل التاسع
٢٩٨	الإيمان والنبوات
٢٩١	الإيمان
٣٠٣	نظرية المعرفة
٣٠٦	إيمان الأبطال
٣٢٠	عصمة الأنبياء
٣١١	النبوات
٣٢٠	عصمة الأنبياء
٣٢٨	معجزات الرسل
	الفصل العاشر
٣٣١	السياسة و الإمامة ، عند الكرامية
٣٣٣	مسألة الإمامة

الفصل الحادى عشر

٢٤٧	للفقه عند السكرامية
٢٥١	الصلاة - أحكامها
٢٥٢	الطهارة
٢٥٩	النية فى الصلاة
٢٦٠	صلاة المسافر
٢٦٣	الصلاة على الميت والفاسق المعين
٢٦٦	الصيام
٢٦٧	الحج
٢٧١	خاتمة
٢٨١	من مراجع البحث
٢٨٣	أولاً : المخطوطات العربية
٢٨٤	ثانياً : الكتب العربية المطبوعة
٢٨٧	ثالثاً : الكتب الأجنبية
٢٩١	فهرست الموضوعات

قد وردت بهذه الطبعة أخطاء مطبعية لا يغفل عنها القارىء العادى فضلاً عن الفطن .

رجاء التماس العذر لنا ، وأملاً بتفاديه فى الطبعات القادمة ، وشكراً لكل من ساهم فى طبع هذا الكتاب .

صدر للمؤلفة:

- ١ - الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني تحقيق مع د. النشار
- ٢ - سلوة الأحزان لابن الجوزي تحقيق مع د. النشار
- ٣ - النجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية تأليف: سهر محمد مختار

نمت الطبع :

- ١ - نهاية العقول في دراية الأصول للرازي تحقيق مع د. النشار
- ٢ - علم الكلام عند محيي الدين بن العربي تحقيق ودراسة

رقم الإيداع بدار الكتب ٧١/٣٣٢٩
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١